كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى

مقـــدمة

هذه الرسالة هى أطول ما بين أيدينا من رسائل الكندى ؛ وقد كتبها للخليفة المعتصم بالله الذى ولى الخلافة بين عام ٢١٨ هـ وعام ٢٢٧ هـ (٨٣٣ — ٨٤٢ م) .

ونحن نعلم أن الكندى كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب ابنه أحمد[1] ؛ ولا شك أنه قد كتب هذه الرساله أيام صلته بقصر الخلافة وتمتعه بالحظوة فيه ، بدليل ما نجده فى أولها من رفع لشأن المعتصم وإشادة بآبائه وبما للتمسك بهداهم من الخير . ويشير الكندى فى كتابه فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام يدل على عُلوّ تصوُّر الكندى العربى ، من موقفه وسط المعتزلة ووسط الفكر العربى ، بما انفتح أمامه من ميادين للمعرفة متعددة ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل الفلسفة .

وللفلسفة عنده شرفٌ بوجه عام على جميع العلوم ؛ والشرف الأعلى على فروع الفلسفة جميعاً إنما هو للفلسفة الأولى التى هى « علم الحق الأول الذى هو علة كل حق » .

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلمُ بالعلة أشرفَ من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت الفلسفة الأولى هى علم الحق الأول والعلة الأولى ، فلا جرم أن يقرر الكندى أنها أعلى العلوم مرتبةً ، وأن يتمثل له الفيلسوفُ التامّ رجلا يحيط بالعلم الأشرف .

* * *

(١) تتمة صوان الحكمة للبيهقى ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ ص ٢٥ .

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العلل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة فى الفلسفة العربية ، مسمّياً لها بأسماء يظهر فيها دور البدء فى وضع المصطلح الفلسفى العربى ، كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه[1] ، يتكلم عما يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها فى غير موضع من تآليفه الفلسفية : وهو يحصر هذه المطالب فى : هلْ ، ما ، أىّ ، لمَ ؟

١ — السؤال عن إنيّة الشىء ، يعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشىء ، يعنى ماهو ؟ أو : تحت أى جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أىّ الأشياء هو ؟ يعنى أىّ فصل يميزه وسط الجنس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشىء ، يعنى لم هو ؟ أعنى السؤال عن علته الغائية أو التماميّة ، كما يقول .

ويقول الكندى إنه إذا اجتمع السؤال عن : ماهو الشىء ؟ وأى شىء هو ؟ كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم المؤلف عن كيفية البناء العلم بشىء من العلل الأربعة على العلم بالآخر :

فالعلم بعنصر الشىء يتضمن العلم بجنسه ؛ والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه (أنظر ما يلى ص ٩٠) ؛ وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ؛ والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بحدّ الشىء وحقيقته .

وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ؛ لأن الفلسفة كلها تنطوى فى علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أوّليّة هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمّن العلم الأوثق ، والزمان .

---

(١) يسميها : العنصر ، يعنى المادة أو العلة المادية ، كما سميت غالبا بعد الكندى ؛ الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ؛ الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ؛ وأخيراً العلة المتممة أو التامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشىء » ، يعنى العلة الغائية بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندى . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاما أكثر تفصيلا فى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفريبة الفاعلة للكون والفساد .

على ذلك كلام يدل على ما نجده عند كبار الباحثين من شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملةً أحدٌ : ومن شعورٍ بقصر حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لايحيط بالحقيقة أحد : وشعورٍ بتضامن الباحثين فى الفلسفة فى الوصول إلى الحق فى أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم فى جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم أصحُّ فكرة عن الحق .

وهو إذ يحسّ بهذا النسب العالى الذى يربط بين طالبى الحق ، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين : وهو يستحسن فى هذا الباب ما أثر عن أرسطو من وجوب الشكر ، حتى لآباء من جاءوا بشيء من الحق ، فضلا عن توجيهه للأبناء .

وهو ، بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين صدق المتفلسفين من غير العرب ، حين قالوا إن جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأهله الحقُّ من جهدٍ ، حتى إن البعض لم ينَلْ منه شيئاً .

نلمح بعد هذا تقديراً لقيمة الحق وشرفه وحضاً على وجوب استحسانه واقتنائه ، مهما كان مصدره : وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندى وتعبر عن الحكمة العالية التى تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، إعرف الحق تعرف أهله » ، والتى تبين فى الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، فى الانتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى تراثهم العقلى ، أيا كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تقيم سمة الحق ، لأنه لاشيء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندى نفسه .

ثم يمضى المؤلف فى بيان طريقته : هى تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقولوه وافيا بما أدى إليه الجهد والبحث : وذلك دون توسّع فى حلّ العقد الملتبسة فى المسائل العويصة .

وهو ينبّه على السبب الذى يدعوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويلَ كلامه بعضُ المتسمين بالعلم فى عصره ، المتوّجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفى ميدان الحق أدعياء .

وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندى وعلى ناحية من أحوال العصر الذى عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحظوظ النفس التى تحجب البصيرة عن نور الحق والذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزوّرة ؛ وهو يصفهم بأنهم المتّجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شىء .

ويُدخل المؤلفُ فى ذلك دفاعاً عن الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقيقتها مبيناً أن الفلسفة تحوى علم الربوبية والفضيلة وجملة العلوم النافعة ؛ وهذا ما جاءت به الأنبياء .

ثم يحاول أن يُلزم خصومَه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة : لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على ذلك ؛ وهذا الدليل لابدّ لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقائقها .

ثم يسأل الله المطلعَ على السرائر ، التوفيق والحفظَ ، فى دعاء مؤثر يدل على إيمان عميق ، ويذكّرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل ابراهيم النظّام وغيره (راجع كتابنا عنه ص ٧١) .

ويريد الكندى إقامة الحجة على الربوبية ودحضَ أدلة المعاندين بحجج تقمع كفرَهم ، وتهتك سجوف فضائحهم ، وتُبين عن عورات مذاهبهم المردية فى الهلاك ؛ فهو بطل عربى جرىء مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن العقيدة الأساسية عند العرب المسلمين إزاء التيارات الإنكارية المعادية ، بل إزاء الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ويتجرون بالدين .

• • •

بعد هذا يتكلم المؤلف عن « الوجود » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — وبحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادّى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفى الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، ذلك هو الإدراك الحسى ؛ وهو قريب من الإنسان ، لأنه يجده بالحس ؛ وهو بعيد عن الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثّل فى النفس ؛ وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط فى أن كل شيء هو فى تغير مستمر (πάντα ῥεῖ = كل شيء يجرى ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندى) .

والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه .

ثم يحاول الكندى أن يثبت ذلك بوجود الجزئيات المحسوسة والكليات ، أعنى الأنواع المعقولة الثابتة فى النفس من غير مثال كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا متمكن فيه ، لتحتم وجودُ المتمكّن ، لأن المكان والمتمكّن من المتضايفات المنطقية التى لا يوجد أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء خارجَ العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لا نهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه يحتم وجودَ جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل[1] .

على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلاء أو ملاء ، فكرة أساسية فى مذهب أرسطو .

* * *

(١) هذا أصل أساسى عند الكندى نجده فى كثير من رسائله مثل رسالته « فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ... الخ » و « فى إيضاح تناهى جرم العالم » و « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . وفى هذا الأصل ، كما فى الرأى القائل بأنه لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلاء ولا ملاء ، يتفق الكندى والمتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدّد للكندى موضوعُ مابعد الطبيعة ، و يتحدّد منهجه أيضا .

أما الموضوع فهو غير هيولانى ، يعنى غير مادى ، ولا تعلّق له بالمادة : وليس له مثالٌ فى النفس : وهو يُوصَل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم عن الخطأ المنهجى الذى وقع فيه بعضُ الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بتمثّل موضوعاتها فى النفس ، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبةَ من يعتمد على قوة المخيّلة ، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوعَ مابعد الطبيعة مخالفٌ لموضوع الطبيعة فى ما هيته وأحكامه : والأول واضح تماماً ، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً : فلا حاجة إلى تمثّله فى النفس ، ومن أبى إلا تمثّله فقد أخطأه ، وصار كالوَطواط الذى تعشى عيشُه عن رؤية الأشياء الواضحة فى شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندى فى أن لكل موضوع منهجاً خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين فى الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية ، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له : وهو يصل من هذا إلى أن المنهج الرياضى يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة .

ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة [1] ، فإن الكندى ينتهى من ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها .

فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

و بعد أن ينبه على أنه ينبغى ألا يُطلَب فى كل مطلوب المعرفة البرهانية : لأن البرهان لا يكون إلا فى بعض الأشياء ، ولأنه لا يكون لكل برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلمُ على الإطلاق — لأن ما لا يصل الإنسانُ إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه — و بعد ذكره أنه يجب فى الرياضيات طلبُ البرهان لا الإقناعات ، و بعد أن يشير إلى أن لكل موضوع بحثٍ

---

(١) يعرّف الكندى فى أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها « علة الحركة والسكون عن حركة » ؛ وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضا فى رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

(نظر تمييزى = نظر يتميز فيه الموضوع عما عداه) طريقةً فى المعرفة (وجوداً خاصاً) غير طريقة الآخر ، بحيث تؤدى مخالفةُ هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين . بعد هذا كله ينتهى إلى أنه لا ينبغى أن نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً ، ولا فى العلم الإلهى حسًّا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ، (القضايا والأقيسة) ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا .

* * *

بعد هذا ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفهومات والمعانى مبتدئاً بتعريف الأزلىّ وأحكامه — خصوصاً القِدَم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلىّ هو الذى لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان مايلزم عن القول بضدّها من تناقض .

* * *

يمضى الكندى بعد ذلك فى إثبات استحالة وجود جرمٍ (جسم) لانهاية له بالفعل ، مُقدِّماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التى نجدها فى رسائله الأخرى ، مثل «رسالته إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم» و«رسالته فى مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال لا نهاية له » ، وخصوصاً فى «رسالته إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» . والمقدمات والآراء التى يذكرها لا تختلف خصوصاً عما فى الرسالة الأخيرة إلا قليلا ؛ ومعظم هذه الرسالة موجود فى كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ . ويثبت الكندى تناهى الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملا ما فى الرسالة الأخيرة[1] : ثم ينتقل إلى الكلام فى أنه لا بدّ ، إذا وُجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفى أن جرم الكلّ (جسم العالم) متحركٌ بالضرورة .

وهنا يحاول أن يُبطل الرأى القائل بأن يكون العالم متحركا عن سكونٍ كان أولاً ، لما يؤدى إليه ذلك من التناقض ، وهو يبينه :

وذلك أنه إما أن يكون جرمُ العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديما :

---

(١) نجد هذا الكلام على الحركة أيضا فى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

فإن كان موجوداً عن عدم فإن تهوّيه أيضاً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً بعد أن لم يكن ، هو كوْن ؛

والكوْنُ أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندى فى مواضع أخرى (فيما يلى مثلا ، وفى رسائل أخرى) ؛

وإذا كان هذا الكوْن (الحركة) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذاتُ جرم العالم ؛

وإذنْ فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة ؛

وقد كان الفرض أنه كان ساكنا ؛ فهو موجود ساكناً ، ومعدوم ساكناً ؛ وهذا تناقض ؛

وإذَنْ فالجرم ، إنْ كان موجوداً عن ليس (عن عدم) ، لا يمكن أن يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكنا ، ثم تحرك .

ولو كان لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم تحرك بالفعل ، لوقعنا فى تناقض آخر ، وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يتكلم الكندى عن تساوُق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق بعضها بعضاً ، على النحو الذى نعرفه فى رسائل الكندى الثلاث التى تقدمت الإشارةُ إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً ؛ ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناهٍ :

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمانٍ زمانٌ أبداً وإلى غير نهاية ، وفرضنا فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ لأن قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقَطْعُ ما لا نهاية له مستحيل ؛ هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى ما لا نهاية له قَدْراً من الزمان معلوماً متناهياً من آخره ؛ ولكنه غير متناهٍ من أوّله ، فهو إذن متناه لا متناهٍ ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرمَ بغير مُدّة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدمَ الحركة وقِدمَ المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن أثبت الكندى وجوب تناهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمانٌ لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمانٌ لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضى ، الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودةٍ زمانٌ محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيدَ فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حدٌّ بين ماضٍ ومستقبل ، وهو حدٌّ بين محدودين .

* * *

بعد هذا يعالج الكندى فى الفن الثالث مشكلةَ هل الشىء يمكن أن يكون علة لنفسه ؛ وهو يصل إلى أن الشىء لا يمكن أن يكون علة لذاته ، وذلك بعد حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبنيها على تمايُز اعتبارى بين الشىء وذاته — لأن الشىء بحسب الفرض سيكون علة لذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .

* * *

وبعد أن يذكر أن كل لفظ لايخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ، يقرّر أن ما لا معنى له فليس وراءه موضوعٌ يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة تقصد بالبحث ما له موضوع يُطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يُعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يُحيط بها علمٌ ، فضلاً عن الفلسفة ؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تُعلمَ حقيقتها ، وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلّية المتناهية المحيط بها العلمُ كمالَ علم حقائقها » .

وبعد أن يقسم الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مقوّمة لذات الشىء ؛ وهى الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قوامُها بالشيء ، ووجودُها متوقف عليه : وهى الأشياء العرضية ،

يتكلم عن تعريف الذاتىّ والجوهرىّ وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويُعطى كل واحد منها حَدَّهُ واسمَه : وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعنى « الصورة » المشتركة بينهم (يعنى « النوع ») :

وإلى ما يقع على صور كثيرة كالحىّ الواقع على كل صور الأحياء ، من إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » :

٢ — وإلى مفَرِّق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شىء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون فى أشياء كثيرة ، عامًّا لها ، كالبياض الذى يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « العرض العام » .

وهكذا ينتهى الكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) ، والفصل — وهى الجوهرية ؛ والخاصة والعرض العام — وهما العرضيّان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيئان : الجوهر والعرض .

ثم هو يُدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى ؛ وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

* * *

يبنى الكندى على هذا كله كلامه عن الشىء الواحد ، مُبَيِّناً أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

يلى هذا كلامٌ عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعى وصناعى ، ثم استطرادٌ إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات : مثل التفرقة بين لفظ « الكلّ » ، الذى هو لفظ يُستعمل فى الكلام عن مشتبيه الأجزاء وعن غير مشتبه الأجزاء ، وعن كل ما هو متّحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذى لا يُقال إلا على ما هو غير مشتبه الأجزاء ؛ وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ « الجزء » ، الذى يَقْسِمُ الشىء إلى أقدارٍ متساوية ، ولفظ « البعض » الذى يقسمه إلى أجزاء غير متساوية .

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مُشْبِعاً على نمط ثابت متكرر مُمِلٍّ ، أن كل ما يُقال على الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عارض : فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثّرٍ خارج عنه ، يُفيد الوحدة .

* * *

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وحدتُه له بذاته ، غيرُ مستفادة من شىء آخر .

ثم يحاول الكندى أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم فى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرةٌ بلا وحدة ، ولا وحدةٌ بلا كثرة ، فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم فى هذا الشأن كلاماً طويلا فيه أيضاً تكرار مُمِلّ :

إن طبيعة كل ما يدركه الحسُّ ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :

واحداً أو كثيراً .

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتةَ ،

أو بعضُها كثيراً لا واحداً بتةَ .

ثم يبيّن بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور : وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كلُّ احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لابدّ من أن الوحدة والكثرة تشتركان فى كل محسوس فإن الكندى يبحث فى علة ذلك :

أهو البختُ والاتفاق ، يعنى بالصدفة ؟

أم هو بعلّة ؟

وهو بعد أن ينتهى إلى أن اشتراك الكثرة والواحدة فى الأشياء المحسوسة لايمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يَثْبُتُ له أن ذلك لابد أن يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هى علّةٌ من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلةَ بعضُ الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم منها جميعاً ؛

وهى إما أن تكون وحدةً فقط أو كثرة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأوّلين التناقضُ ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر فى :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدى ذلك إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهو مستحيل ، لأنه لايمكن أن يكون شىء بالفعل بلا نهاية .

فلم يَبْقَ إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ؛ تكون أعلى منهما وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ؛ وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ، لأن المشاركة فى المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير نهاية ، وهو ممتنعٌ فى العلل . ويجب أن لا تكون هذه العلة مُجانسةً لهما ، لأن الأشياء التى من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهى بناء على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هى علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهى المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً «علةً أولى غيرَ مُجانِسة ولا مُشاكلة ولا مُشابهة ولا مُشاركة لها».

ويبحث الكندى فى ختام هذا الفن الثالث مسألة هذه العلة الأولى:

هل هى واحدة أو علل كثيرة؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدةُ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد. فهى إذنْ كثرةٌ ووحدة معاً؛ فتكون علةُ الكثرة والوحدة الوحدةَ والكثرة. وإذن يكون الشىء علة ذاته؛ ولكن المعلول غير العلة، فالشىء غير ذاته؛ وهذا تناقض.

وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون «واحدة فقط، لا كثرة معها بجهة من الجهات».

* * *

وفى الفن الرابع يبين المؤلف معنى الوحدة فى المحسوسات وما يلحق المحسوسات، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التى بالمجاز.

وهو يبدأ بالكلام على أن بعض الصفات التى فيها تقديرٌ، مثل العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل، لا تُطلق على الشىء الذى تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسَل بل بالإضافة إلى شىء آخر وبالنسبة إليه. ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة، لأدّى إلى أن يكون الشىء الذى لا نهاية له غيرَ موجود لا بالفعل ولا بالقوة؛ لأنه لا يكون شىءٌ أعظمَ من الشىء الذى نسميه عظيما، إن كانت تسميتنا له كذلك بمعنى مُرسل، أعنى غير مقيد بنسبته إلى شىء آخر، لأنه لو كان ثَمّ ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل، لم يكن الأول عظيما بالمعنى المرسل؛ لأن ثَمّ ما هو أعظم منه.

ثم يستنتج الكندى النتيجةَ المتناقضة فى ذلك:

لو كان الذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان:

إمّا مثله أو أصغر منه، وهذا يناقض الفرض.

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية:

لا شىء يمكن أن يكون أعظم العن مظم المرسل، لا بالفعل ولا بالقوة.

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيـــان ما ينشأ عن ضدّها من تناقض :

١ — لو كان للعظيم المرسل ضعفٌ مثلا ، ولم يكن هذا الضعف أعظمَ منه ، بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيمٌ مرسل ، كُلاًّ ؛ وكان ، من حيث إن له ضعفاً ، جزءاً ؛ وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقضٌ شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ منه ، بل أصغر ، لكان الكلُّ أصغر من الجزء : وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يمضى المؤلف فى محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هنـاك عظيم مرسل ، وذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلا ؛

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالاضافة إلى غيره .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيما ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافه ، فهو الأكبر الذى غيرُه أصغر منه دائما .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندى هنا — على الأقل إذا اعتمده على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ؛ لولا أن الكندى ، بحسب ما يُؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بفكرة فى العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظم والصغر .

* * *

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم ؛

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكميات ؛

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندى يقول إن العظيم لا يُقال قولا مرسلا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضا لا يُقال ، عنده ، قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شىء آخر .

والقليل لا يقال أيضا قولا مرسلا ، لأن الواحد ليس عدداً فى رأى الكندى ، وإلاّ أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو يبينها ، مطيلا ، فى أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه فى حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

ولذلك يستند إلى فكرة أن رُكن الشىء ، أعنى ما يتألف منه — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دالّ على شىء — ليس هو الشىء ، وبالتالى أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا تقال قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شىء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من الكمّ المتصل وأنه لا يُقال على العدد ، كما لا يُقال على القول الطولُ والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بتةً .

وكأنّ كل ما تقدم تمهيدٌ للكلام فى صفات الواحد الحق :

فبما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضى فى بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أوّلىّ) ، لا جنس له ، ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية . وهو ليس حركة ، ولا نفساً ، ولا عقلا ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حقّ ، هو الذى يُفيد الوحدة ولا يستفيدها من غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيدٌ إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هُوِيّته » ؛ الوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تتهوّى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهى حادثة ،

والصفات التى يذكرها الكندى للواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى أن تُطلق على الله ، وإن كان الكندى لايذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

ومن أسفٍ أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ؛ ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول فى آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلواً طبيعياً . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تَجُدْ علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، فى كتاب مابعد الطبيعة ، هى من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندى وللفلسفة العربية بوجه عام .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرى السادات وعُرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ؛ وزيّنك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهّرك من جميع طبع[1] الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التي حدُّها علمُ الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان : لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإنا نمسك ، ويتصرّم الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق .

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ؛ وعلةُ وجودِ كلّ شيء وثباته الحقّ ، لأن كل ما له إنيّة[2] له حقيقة ؛ فالحقّ اضطراراً موجود ، إذنْ ، لإنيّاتٍ موجودة .

---

(١) هذه الكلمة غير منقوطة في الأصل ، ومعناها بفتح الباء الدنس .

(٢) في الأصل انية دون شكل ولا مد ولا تشديد ؛ وهذا اصطلاح فلسفي قديم ، يُعرف مدلوله ، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق ؛ فإذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : آنية ؛ وهي تدل عند الجرجاني على الوجود العيني ، يعني المتحقق أمام الحس ، وذلك خصوصا في مقابلة الماهية ، أعني ما يُعقل من الشيء (راجع مادتي إنية وماهية في التعريفات للجرجاني) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه الكليات (ط . القاهرة ١٢٨١هـ ص ٧٦) يقول إنه مشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية التأكيد ولغوية الوجود ؛ فالإنية ، إذن ، هي كون الشيء موجوداً وجوداً يتمتد فوته من أنه محسوس مشاهد . وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً ؛ ولكنا نجد في لسان العرب (مادة إن) =

وأشرفُ الفلسفة وأعلاها مرتبةً الفلسفةُ الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط

= أنه بحسب رأى النحويين القدماء قد تكون فى كلمة إن هاء مضمرة ، وذلك فى مثل قول القرآن : « إن هذان لساحران » ، على تقدير : « إنه هذان لساحران » ، وذلك فى لغة بعض قبائل العرب . وقد يلحق بإن الضمير ، اجتزاء عن ذكر الشيء ، مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويقلْـــن : شيب قد عـــلا ك ، وقد كبرتَ ، فقلت : إنه

أى : إنه قد كان . ويقر أبو عبيـد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتفى منه بالضمير ، لأنه قد عُلم معناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أى إنه موجود ؛ فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعى أعنى الإنية .

على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يعتبر أن رأى أبى البقاء تخليط ، ويقول (كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية — وهو يختار أن يقرأها آنية — « تعريب دقيق » لمصدر الكينونة اليونانى (εἶναι ، تنطق : أيْنَىْ ، وتقابل to be الانجليزية ، و être الفرنسية) ؛ ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ، مع أنه لا يعدو غالبا أن يكون صيغة لغوية محايدة ، وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى فى الدلالة على الوجود ، غير مشهور ؛ ولا هو أبان كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتساءل الباحث لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة فى اليونانية ، وينسب إليه فى نفس الوقت على طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولا أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطوة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : ὄν ، (تنطق : أُنْ ، ومعناها الوجود ، أو الموجود) ؛ ومثل ὤν (تنطق : أون ، ومعناها الكائن ، فهى اسم الفاعل من المصدر اليونانى) ؛ أو مثل οὐσία (تنطق : أوزيا = الماهية ، الجوهر ، الموجود) ، على اختلاف معانى هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كوْن من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبى — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἦν (تنطق : إن) اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وُجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب والذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة .

وإذا كان قد يحيل للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق أيْنِيَـة ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتعسف والتكلف ، خصوصا لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولابد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها فى الغالب ، لنرى هل كان فى الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الإنية فى لغة العرب . =

= ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصا وأنهم منذ العصر المبكر لعهدهم بالفلسفة قد استعملوا لفظ الكون فى الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم فى مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث مايوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته وللمكان ، وهذه الأحوال هى ماسموه الأكوان الأربعة ، أعنى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون عند الجرجانى فى تعريفاته ، ومقال هورتن عن معنى الكون من حيث هو اصطلاح فلسفى فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان M. Horten : Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus ? Zeitschrift der Deutchen Morgenlaendischen Gesellschaft, Bd. 65, 539—549

والكندى نفسه يستعمل لفظ الكون بمعنى الوجود أو الحدوث ، كما تدل على ذلك رسائله التى بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التى تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى الكون فى مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليونانى الدال على الوجود ، لأنه كان عندهم اللفظ العربى المقابل له والذى يسمح بصيغ مختلفه مثل : كون ، كونية ، كائنية ، لاسيما أن العرب كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التى يستعملها الكندى نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميمة فى الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ، حتى قبل الكندى بكثير (راجع ما ذكره مثلا كراوس فى مقاله عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ — ١٩٣٤) ص ١ — ١٠ : فنجد كلمة οὐσία يقابلها كلمه : عين (جوهر فيما بعد) ، وكلمة ὑποκαίμενον يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ، وكلمة میتافیزیق يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهى فيما بعد ، وهكذا) .

هذا إلى أنهم لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — نظرا إلى وجود المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر الصناعى من اللفظ العربى ، فيقولون مثلا : كمية ، كيفية ، ماهية (ماهية) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالا من بعض الأسماء والضمائر مثل يتبعض (من بعض) ، ويتهوى (من هو) وأيّس الأيسات ، أى أوجد الموجودات (من الأيس ، راجع التعليق على هذه الكلمة فى رسالة الكندى فى اتماهل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندى هنا يستعمل لفظ الإنية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية فى معنى حقيقة الشىء فى مواضع أخرى من رسائله (تعريفه للفلسفة فى رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دى بور فهو متابعة لديتريسى يضبط الكلمة هكذا : أنِّيَّة ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون فى التفكير وطريقة أرسطو فى التعبير : هى تدل على الوجود عند أفلاطون (οὐσία,ὄν) ؛ لكن تسمية هذا الوجود هى بحسب طريقة أرسطو ، يعنى =

= استعماله للفظ ὅτι (تنطق هوتى = أن ، بالعربية) ؛ أو هى تدل على الوجود فى مقابل الماهية؟ ويقول دى بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل (liber de causis ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، ١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دى بور يجد فى كتاب الربوبية (ص ١٠٨ من النص العربى الذى نشره ديتريسى Fr. Dieterici) ذكر ستة أوائل (مبادىء للكون) هى : العقل والأنية والغيرية والهوية والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهى تقابل فى رأيه المقولات الخمس الكبرى فى محاورة السوفسطائى لأفلاطون ، أعنى : ὄν, θάτερον, ταυτόν, κίνησις, στασις ؛ ويقول دى بور إنه فى كتاب العلل (14 — 1 §) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى والوجود شىء واحد ، وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كمالا من العلة الأولى ، ثم يليها العقل وهكذا . لكن يوجد فى كتاب العلل بعد ذلك (22 §) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 §) كلام عن الهوية دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى أنيات ، لأن لها وجوداً جزئياً (τό δε τι = الوجود الجزئى) بحسب مرتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مقالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الملحق ص ٢٤ (مادة Anniya) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا (A. — M. Goichon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina. ط . باريس ١٩٣٨ ص ٨ — ١١) مادة قيمة عن لفظ الإنية عند ابن سينا . وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشىء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : « إن » فى تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية ὅτι (= أن ، بالعربية) أو معنى الـ ὄν (= الموجود) ، كما يقترح الأستاذ ماسينيون استناداً إلى قول مؤلف عربى ، استعمال كلمة إن بمعنى الوجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌ وموجود » . وهى تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنقل عن ابن سينا نصا آخر هو : « لاماهية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هى الإنية » .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجليا لاستعمال كلمة إنية عند الكندى الذى يقول فى موضع من رسائله إن الله « هو الإنية الحق » (كتاب الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة ... الخ) ، فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

وإذا كان الكندى هنا يستعمل لفظ الإنية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية فى مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارىء فهرس مصطلحات الكندى فى آخر الكتاب فيما يتعلق بالإنية والماهية والهوية ... ا .

=

بهذا العلم الأشرف ، لأن علمَ العلة أشرفُ من علم[١] المعلول ؛ لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ؛ وإما صورة ؛ وإما فاعلة ، أعنى ما منه مبدأ الحركة ؛ وإما مُتَمِّمة ، أعنى ما من أجله كان الشىء .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية :

إما : « هل »[٢] ؛ وإما : « ما » ؛ وإما : « أىّ » ؛ وإما : « لِمَ » .

فأما « هل » فانها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛

و « أى » تبحث عن فصلها ،

و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان عن نوعها ،

و « لِمَ » عن علتها التمامية ، إذْ هى باحثة عن العلة المطلقة .

وبيّنٌ أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ؛ ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها ؛ وفى علم النوع علم الفصل . فاذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدها ، وكلُّ محدود فحقيقته فى حدّه .

فبحق ما سمى علمُ العلة الأولى : « الفلسفةَ الأولى » ، إذْ جميع باقى الفلسفة مُنْطوٍ فى علمها ، وإذ هى أول بالشرف . وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشىء الأيقن علميةً[٣] ، وأول بالزمان ، إذ هى علة الزمان .

= أما عند بعض الصوفية فالإنية ترتبط بـ « أنا » ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية فى مثل قوله تعالى : « إنى أنا الله لا إله إلا أنا » ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المغيبة فإن الإنية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلانى ط . القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩ — ٦٠) .

(١) فى الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

(٢) يذكر الخوارزمى فى مفاتيح العلوم فى الفصل الأول الخاص بمواضعات المتكلمين ، فيما يتعلق بالموجود ، أنه هو الذى يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعدم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم ، أنه هو الذى يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون فى هذا ما يدل — دلالة ما — على قصد الكندى من ذكره مطلب « هل » بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشىء ، أعنى هل هو موجود أو غير موجود ، ويوجد مجال للنظر فى العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث فى العلل الأربعة .

(٣) عليها فى الأصل علامة + إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لعلها : علماً .

ومن أوْجبِ الحق ألاَّ نذمَّ من كان أحدَ أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر[١] أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدّية ؛ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سُبُلا وآلات مؤدّية إلى علم كثير مما قصرواعن[٢] نيل حقيقته ، و[لا]سيما إذهو بيِّنٌ عندناوعند المبرّزين من المتفلسفين قَبْلَنامن غير أهل لساننا أنه لم يَنَلْ الحقَّ — بما يستأهل الحقُّ — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط[به]له جميعُهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم يَنَلْ منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقُّ . فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحقَّ منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

فينبغى أن يعظم شكرُنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى[٣] بكثير من الحق ، إذْ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقّية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المُسَهِّلة لنا سُبُلَ الحق ؛ فإنهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمعْ لنا ، مع شدّة البحث فى مُدَدِنا كلها ، هذه الأوائلُ الحقّية[٤] التى بها تخرّجنا[٥] إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية[٦] ؛ فان ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب و إيثار التعب فى ذلك .

وغيرُ ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مُدَّتُه ، واشتدّ بحثُه ، ولَطف نظرُه ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك[٧] من شدة البحث و إلطاف النظر و إيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

---

(١) فى الأصل غير منقوطة ، فجائز أن تكون أكبر أو أكثر .

(٢) فى الأصل : من .

(٣) فى الأصل : أنا .

(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الحقية ؛ تمشيا مع الفكرة .

(٥) يمكن أن نضبطها : تخرُّجُنا ؛ أو تخرَّجُنا ؛ والمعنى مفهوم فى الحالين .

(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، ورجحت لى قراءتها : الخفية ، وهو ما يلائم السياق أيضا .

(٧) هكذا فى الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ؛ وجائز أنهما كلتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أى حال .

فأما أرسطوطالس ، مُبَرِّز اليونانيين فى الفلسفة ، فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال فى ذلك !

وينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإنْ أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا][1] ، فانه لاشىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغى][2] بخسُ الحق ، ولا تصغيرُ بقائله ولا بالآتى به ؛ ولا أحد يخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

فَحَسَنٌ بنا — إذْ كُنا حِراصاً على تتميم نوعنا ، إذْ الحق فى ذلك[3] — أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتِنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تامًّا ، على أقصد سُبُله وأسهلها سلوكا على أبناء هـذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا فى ذلك ، من الانحصار عن الاتساع فى القول المحلل لعقد العويص الملتبسة[4] ، توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر فى دهرنا ، من أهل الغربة عن الحق ، وإنْ تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق بطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو[5] الجلالة فى الرأى ، والاجتهادِ[6] فى

---

(١) زدتها إكمالا للتقابل فى الكلام .

(٢) زدتها ، لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى فى المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوط نقطا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .

(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاما وضع فى غير موضعه مثل جملة : « إذ الحق فى ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصا وأن قوله : أن نلزم ، يصلح جوابا لقوله : فحسن . والا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : فحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وانى إلى افتراض سقوط كلام أميل ؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح بزيادات موضحة مكملة فى مواضع كثيرة ؛ أما فى رسالة الفلسفة الأولى فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط فى ملء الفجوات ، ما دام المعنى الإجمالى واضحا .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولم أغير شيئا من النص ، لأنه مفهوم كما هو .

(٥) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها طبقا لما يلى .

(٦) إنى أميل إلى اعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء لمساوىء القوم .

الأنفاع[١] العامة الكلَّ الشاملة لهم ، ولدَرانة[٢] الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسَدَف[٣] سجوفه أبصارَ فكرهم عن نور الحق ، ووضعِهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الوائرة[٤] ، ذبًّا عن كراسيهم المزوَّرة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤُّس[٥] والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجَر بشىء باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحقّ أن يتعرّى[٦] من الدين من عاند قُنيةَ علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً .

لأن فى علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية ، وعلمَ الوحدانية ، وعلمَ الفضيلة وجملةَ علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعدَ عن كل ضار والاحتراسَ منه ؛ واقتناءُ هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وتركِ الرذائل المضادّة للفضائل فى ذواتها ، وإيثارها[٧] .

---

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهاداً ، على أن تكون جمع نفع ، ولعله يقصد أن القوم يتهافتون على المنافع العادية التى ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلا : لصق . وفى اللغة : درن الجلد والثوب يدرن درنا ، وأدرن أيضا بمعنى اتسخ وتلطخ

(٣) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا فى الأصل ، والمقصود : الجريئة المعتدية . والوائر هو الذى يصيب غيره بظلم موجع . والأصل لايهتم باظهار الهمزات

(٥) فى الأصل : للتراس .

(٦) فى الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة فى الأصل ، وهى فى رأيى معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آثارها ، وفى هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل فى ذواتها وفى آثارها ونتائجها .

فواجب إذَنْ التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادّين لها اقتناؤها [١] : وذلك أنهم لايخلون من أن يقولوا إن اقتناءها [٢] يجب أو لايجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبُها عليهم .

وإن قالوا إنها لا تجب [٣] وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يُعْطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قُنْيَة علم الأشياء بحقائقها .

فواجب إذَنْ طلبُ هذه القُنْيَة بألسنتهم ، والتمسُّكُ بها اضطراراً [٤] عليهم .

فنحن نسأل المطّلعَ على سرائرنا ، والعالمَ اجتهادَنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبِّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف [٥] فضائحهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المرْدِية ، أن يحوطَنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزّه الذى لا يُرام ، وأن يُلبسنا سرابيل جُنَّته الواقية ، ويهب لنا نصرةَ غروب [٦] أسلحته النافذة ، والتأييدَ بعزّ قوّته الغالبة ، حتى يبلّغنا بذلك نهاية نيّتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلّغنا بذلك درجةَ من ارتضى نيّته ، وقبل فعلَه ، ووهب له الفَلَح [٧] والظفرَ على أضداده الكافرين نِعْمَتَه والجاحدين [٨] عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

---

(١) و (٢) فى الأصل : اقتناها .

(٣) هكذا فى الأصل ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه لايجب ... الخ .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهى فى هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ؛ وإذن تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب .

(٥) يمكن أيضا أن تقرأ فى الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حدّه .

(٧) هكذا فى الأصل ، والفلح ، بتحريك اللام ، وكذلك الفلاح أيضا ، بمعنى الفوز .

(٨) فى الأصل : العايدين ، وهو تحريف فى الغالب .

الفن الثانى

وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى

إذ قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا فلنتناول ذلك بما يتلوه تكلماً طبيعياً ، فنقول :

إن الوجود الإنسانى وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود[١] الحواس التى هى لنا ، منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحىّ العام لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا[٢] بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلازمان[٣] ولا مؤونة ؛ وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله فى كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف : فهو الدهر فى زوال دائم ، وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذى تثبت صوره فى المصورة[٤] ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو[٥] متمثل ومتصور فى نفس الحى ؛ فهو وإن كان لا ثبات له فى الطبيعة ، فبعد عندها ، وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاس جداً ، لوجدانه[٦] بالحس مع مباشرة الحس إياه .

---

(١) يقصد فى الواقع وجود الحواس لا نجده ، يعنى ادراكها ما تدركه ؛ والوجود هنا وفى رسائل أخرى للكندى (أنظر مثلا رسالة فى ماهية النوم والرؤيا) لايعنى الوجود المقابل للعدم ، بل يعنى الوجدان والإدراك .

(٢) يمكن أن نزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٣) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

(٤) فى الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح ، وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلا . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها الكندى فى رسالة النوم والرؤيا .

(٥) يعود الضمير على ما نجده الحواس وما تباشره .

(٦) أى لإدراكه أو كونه مدركا .

والمحسوس كله ذو هيولى أبداً ، فالمحسوس أبداً جِرْمٌ وبالجرم[١] .

والآخر أقرب من الطبيعة[٢] وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحقّ ما كان الوجودُ وجودَيْن[٣] : وجود حسّى ووجود عقلى .

إذْ الأشياء كلّية وجزئيـة ، أعنى بالكلى الأجناسَ للأنواع ، والأنواعَ للأشخاص ؛ وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع .

والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية ، هى المسماةُ العقلَ الإنسانى .

وإذ الحواس واجدةٌ[٤] الأشخاصَ ، فكلُّ متمثّل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعىّ وما فوق النوع فليس متمثّلا[٥] للنفس ، لأن المثل[٦] كلها محسوسة ؛ بل [هو][٧] مصدَّقٌ فى النفس محقَّق متيقَّن بصدق[٨] الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كهُوَ لا هُوَ[٩] غير صادقَيْن فى شىء بعينـه ليس

---

(١) هنا بياض قليل فى الأصل .

(٢) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء وماهياتها المعقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه عام .

(٣) فى الأصل : وجودان .

(٤) يعنى مدركة .

(٥) فى الأصل : متمثل .

(٦) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صحت هكذا ؛ فإن لم يكن هنا شىء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما عرفه من مذهب أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل فى النفس على الوجه المطلق ، وهى جمع مثال ؛ ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها ليست مثلا أو تمثلات قائمة فى المصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ، بل هى حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .

(٧) زيادة للايضاح .

(٨) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدَّق له ؛ وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفا عن : كصدق .

(٩) يقصد الحكم على الشىء نفسه بأنه كذا ولا كذا فى وقت واحد ؛ وهذا غير ممكن ، وهو معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها أن نقول : كالقول بأن الشىء كذا وبأنه لا كذا فى وقت واحد ، فهما لا يصدقان معا .

بغيرى[١] ؛ بان هذا وجود[٢] للنفس لاحسى ، اضطرارى[٣] ، لايحتاج إلى متوسط[٤] ، وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس : لأنه لامثال [له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل [هو][٥] إدراك لامثالىّ .

وكل ما كان هيولانياً[٦] فإنه مثالىّ ، يمثّله الحسّ الكلىّ فى النفس : وكل ما هو لاهيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى ، كالشكل الموجود باللون ، إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرَك بالحس البصرى .

وقد يُظَن أنه يتمثل فى النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتَمثُّله فى نفس الإنسان لاحقةٌ تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية الملون ؛ فوجود النهاية التى هى الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس لامحسوس بالحقيقة : فلذلك كل اللاتى[٧] لاهيولى لها ووُجد مع الهيولى قد يُظن أنها تمثل[٨] فى النفس ، وإنما تُعقَل من المحسوس لا بتمثل[٩] : فأما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس بتّة ، ولا نظن أنها تمثل ، وإنما نُقِرّ بها[١٠] لما

---

(١) غير منقوطة فى الأصل،وقوله : ليس بغيرى ، تأكيد لقوله : بعينه — يعنى بعينه ، غير مغاير لنفسه بوجه من الوجوه .

(٢) ى إدراك .

(٣) فى الأصل : اضطراى ؛ وقد صححتها : اضطرارى ، تمشيا مع المعنى ؛ والمقصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسى ، وهو اضطرارى ، ولا يحتاج إلى مثال ... الخ . وربما كان يخطر لى نظراً للنص أن أميل إلى قراءة : اضطرارى : اضطراراً ، أى لايحتاج ... الخ ؛ والمعنى واحد على كل حال .

(٤) فى الأصل موسط .

(٥) زيادات موضحة .

(٦) فى الأصل هيولانى .

(٧) فى الأصل الانى .

(٨) هكذا فى الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هى ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه .

(٩) الباء والتاء غير منقوطتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل دون ان يكون لها مثال حسى فى النفس .

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة .

يوجِبُ ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكلّ ليس خارجا[1] منه خلاءٌ ولا ملاءٌ[2] . أعنى لافراغ ولا جسم : وهذا القول لا يتمثّل فى النفس ، لأن «لاخلاء ولاملاء »شىء لم يدركه الحسّ ، ولا لحق الحسّ ، فيكونَ له فى النفس مثالٌ[3] أو يُظَنّ له مثال : وإنما هو شىء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تقدّم[4] .

وذلك أنْ نقول فى البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكانٌ لا مُتَمَكِّنَ فيه : والمكانُ والمتمكّنُ من المضاف الذى لايسبق بعضه بعضاً ؛ فإن كان مكان كان متمكّن اضطراراً ، وإنْ كان متمكن كان مكان[5] اضطراراً — فليس إذَنْ يمكنُ أن يكون مكان بلا متمكّن : ويعنى بخلاء مكانٌ[6] بلا متمكن ، فليس يمكن إذَنْ أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسما[7] :

فإما أن يكون جسمُ الكل[8] لانهاية له فى الكمية .

وإما أنْ يكون متناهى الكمية .

وليس يمكن أن يكون شىءٌ لانهاية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسمُ الكلّ لانهاية له فى الكمية — فليس بعد جسم الكلّ ملاءٌ .

لأنه إن كان بعده ملاءٌ ، كان ذلك الملاءُ جسما ؛ فإن كان ذلك الملاءُ بعده

---

(١) فى الأصل : خارج .

(٢) عبارة « لاخلاء ولا ملاء » يجب أن نفهم على أنها معبرة عن شىء واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٣) فى الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة فى الأصل .

(٥) فى الأصل : مكان .

(٦) فى الأصل مكانا ؛ وهو جائز إذا قرأنا : نعنى بدلا من يعنى ، وهى غير منقوطة على كل حال .

(٧) فى الأصل : جسم

(٨) الكل هنا بمعنى الكون أو العالم فى مجموعه ، وكذلك فى مواضع كثيرة من رسائل الكندى .

ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاءٌ بلا نهاية : فوجب جسمٌ بلا نهاية فى الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل : ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .

وإذن جسمُ الكل لاملاء بعدَه ، لأنه لاجسمَ بعدَه ، ولا خلاء بعده ، كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة فى النفس : إنما هو وجود عقلى اضطرارى .

فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فلن يجد لها مَثَلاً[1] فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظْ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ! هذه المقدمةَ لتكون لك دليلا قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظُلَمَ الجهل وكدر الحيرات .

فإن بهاتين السبيلين[2] كان الحق من جهةٍ سهلاً ومن جهةٍ عسيراً : لأن من طلب تمثُّل المعقول ليجدَه بذلك ، مع وضوحه فى العقل ، عَمِىَ عنه كعشاء عين الوطواط عن نَيْل الأشخاص البيِّنة الواضحة لنا فى شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحيَّرَ كثيرٌ من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذْ استعملوا فى البحث عنها تمثُّلَها فى النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبى : فإن التعليم إنما يكون سهلا فى المعتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ، لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوّ ؛ وفى الأشياء الطبيعية[3] ، إذْ[4] استعملوا الفحص

---

(١) المثل بفتح الميم والثاء لغة فى المثل بكسر الميم وسكون الثاء .

(٢) هذه الكلمات غير منقوطة فى الأصل .

(٣) قوله : وفى الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، يعنى أن التحير وقع فى الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) فى الأصل : إذا — وهى خطأ ، وتصحيحها بحسب المعنى وقياسا على النص السابق مباشرة .

التعليمى[١] ، لأن ذلك إنما ينبغى أن يكون فيما لاهيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهى متحركة ، والطبيعة علةٌ أوليةٌ لكل متحرك ساكن[٢] .

فإذَنْ كلُّ طبيعى فذو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل فى وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضى ، إذ هو[٣] خاصةُ ما لاهيولى له ، فإذَنْ هو كذلك فى الفحص به على ما ليس بطبيعى[٤] ؛ فمن استعملها فى البحث عن الطبيعيات حار[٥] وعَدِم الحق .

فلذلك يجب على كل باحث علمٍ من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإنا إنْ بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة : هى علة كل حركة — إذَنْ[٦] فالطبيعى هو كل متحرك ؛ فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإذن ما فوق الطبيعيات هو لامتحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشىء علةَ كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل ؛ فإذَنْ ليس علةُ الحركة حركة ولا علةُ المتحرك متحركا[٧] — فإذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لايتحرك .

وقد ينبغى أن لا يُطلب فى إدراك كل مطلوب الوجودُ البرهانى ؛ فانه ليس كلُّ مطلوب عقلى موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شىء برهان ، إذ البرهان

---

(١) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستباطى غالبا .

(٢) فى الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

(٣) راجع تعريف الكندى للطبيعة فى رسالته فى حدود الأشياء ورسومها .

(٤) فى الأصل : هى ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٥) فى الأصل : فإذا هى كذلك فى الفحص بها على ما ليس بطبيعى ؛ وقد صحت العبارة تمشيا مع الفكرة ، لأنه يقول إن المنهج الرياضى لايصلح فى بحث الأشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فهو لايصلح أيضا لدراسة ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لاهيولى له . ويجب الاحتراس عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فإذن هو كذلك ، أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله فى الطبيعة هو أنها تحت فيما له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٦) فى الأصل : إذا .

(٧) فى الأصل : متحرك .

[فى][1] بعض الأشياء : وليس للبرهان برهانٌ ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهانٍ برهانٌ — فلا يكون لشىء وجودٌ البتة ، لأن ما لا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتةَ ، لأنا إن رُمْنا علمَ ما الإنسان ، الذى هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لَم[2] نعلم ما الإنسان إذَن[3] .

وكذلك ينبغى أن [لا] نطلب الإقناعات فى العلوم الرياضية ، بل البرهان : فأما إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية .

وكذلك لكل نظر تمييزى[4] وجودٌ خاص غير وجود الآخر : ولذلك ضلّ[5] أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع و بعضهم جرى على عادة الأمثال ، و بعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، و بعضهم جرى على عادة الحس ، و بعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصروا عن تمييز المطلوبات ، و بعضهم أراد استعمال ذلك فى وجود[6] مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، و إما للعشق للتكثير من سبل الحق — فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا ، ولا فى العلم الإلهى حسا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية[7] ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أوائل البرهان برهاناً — فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، و إن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسُر علينا وجدان[8] مقصوداتنا .

فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم الفوايد[9] التى نحتاج إلى استعمالها فى هذه الصناعة ، فنقول :

---

(١) زيادة يتطلبها المعنى .
(٢) فى الأصل : فلم .
(٣) فى الأصل : إذا .
(٤) و (٥) قراءة اجتهادية .
(٦ ، ٨) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه .
(٧) ربما يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته فى كمية كتب أرسطو
(٩) يشبه أن يكون فى هذه الكلمة تصحيح فى الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه .

إن الأزلى هو الذى لم يُجَنْ ليس هو مطلقا[١] ؛ فالأزلى لا قبلَ كونياً[٢] لهويّته ؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلى لا علة له ؛ فالأزلى لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العلل المقدَّمة ليست غير هذه .

فالأزلى لاجنس له ، لأنه إنْ كان له جنس[٣] فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامى[٤] له ولغيره ومن فصل ليس فى غيره ؛ فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمولٌ هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تَبَيَّن أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لا جنس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدُّل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس[٥] فليس يتبدَّل ، لأن الفاسد ليس فسادُه بتأييس أيسيّته[٦] ، وكلُّ مُتَبَدِّل فإنما تبدُّله بضدّه الأقرب — أعنى الذى معه فى جنس واحد ، كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأنا لانعدّ من المقابلة كالحرارة باليُبْس[٧] أو بالحلاوة أو بالطول ، أو ما كان كذلك ، والأضدادُ المتقاربة هى جنس واحد .

(١) هكذا النص ؛ وفى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » ، نجده يعرّف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (= لم يكن معدوما) ، وليس يحتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لايحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لاعلة له فدائم أبداً » ويجوز أن تكون كلمة يجب تحريفا من الناسخ عن : يجز — يعنى أن الأزلى لايجوز بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوما .

(٢) فى الأصل : كونى . ويجب لغويا أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوط فى كثير من الأحيان لايراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لذاته قبل وجودى ، لأنه موجود أزلاً .

(٣) فى الأصل جنسا ، وهو خطأ لغوى .

(٤) هكذا فى الأصل — وهو ، كما يلى أحيانا ، بمعنى العام . راجع ص ١٢٤ ، ١٢٦

(٥) أى الوجود .

(٦) أى إيجاد وجوده — راجع فى كلمتى الأيس والتأييس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

(٧) يعنى : لانعد من التبدل الى الضد مايكون مثل تبدل الحرارة ببوسة الخ .

فالفاسد جنس ، فإنّ فسد الأزلىّ فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة[١] تبدّل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقالُ استحالةٌ ما ؛ فالأزلى لا ينتقل[٢] إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتامّ هو الذى له[٣] حالٌ ثابتةٌ ، يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بتّةَ ، فالأزلى تامٌّ اضطراراً ؛ وإذ الجرم ذو جنس وأنواع — والأزلى لا جنس له — فالجرم [ليس هو[٤]] الأزلى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرمٌ أزلىٌّ ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل[٥] ، وإن [ما] لا نهاية له إنما هو فى القوة ؛ فأقول[٦] :

إن من المقدمات الأوَل الحقيقية المعقولة بلا توسُّط : (ا) أن كلّ الأجرام التى ليس منها شىءٌ أعظم من شىءٍ ، متساويةٌ ؛ (ب) والمتساوية أبعادُ مابين نهاياتها متساويةٌ بالفعل والقوة ؛ (ج) وذو النهاية ليس لا نهاية [له] ؛ (د) وكل الأجرام المتساوية إذا زِيدَ على واحد منها جرمٌ كان أعظمَها ، وكان أعظم مما كان ، قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرم ؛ (ه) وكل جرمين متناهيى العظم ، إذا جُمعا ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما متناهىَ العِظم — وهذا واجب أيضا فى كل عِظَمٍ وفى كل ذى عِظم ؛ (و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين بعدَ الأكبر منهما أو بعدَ بعضه .

---

(١) يعنى التغير .

(٢) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٤) بياض فى الأصل ، وقد زدتها اجتهاداً .

(٥) جملة : « لا نهاية له بالفعل » هى خبر يكون .

(٦) من هنا تجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

فإنْ كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه ، إذا فُصل منه جرمٌ متناهى العِظَم ، فإن الباقى منه : إمّا أنْ يكون متناهى العِظم ، وإمّا لا متناهى العِظَم .

فإن كان الباقى منه متناهىَ العظم ، فإنه إذا زِيدَ عليه المفصولُ منه المتناهى العِظَم ، كان الجرمُ الكائن عنهما جميعا متناهىَ العِظَم ؛ والذى كان عنهما هو الذى كان — قبل أن يفْصَل منه شىء — لا متناهى العِظَم .

فهو إذنْ متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خُلْفٌ لا يمكن .

وإنْ كان الباقى لا متناهىَ العِظم ، فإنه إذا زِيد عليه ما أُخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية [له] ،
وأصغرُ الشيئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،
فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،
وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ،
فأصغرهما مساو بعضَ أعظمهما .

والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما[1] أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما إذنْ ذوا نهايات — لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى يعدّها جرمٌ واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتُها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان[2] —

فالذى لا نهاية له الأصغر متناهٍ ؛ وهذا خلف لا يمكن ،
فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

---

(١) فى الأصل هكذا ، وكذلك فى « رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ونجد فى رسالة « فى مائية ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له — الخ : « والأشياء المتشابهة هى التى أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » — والمعنى بعد هذا مفهوم .

(٢) يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك . والدليل على هذا الرأى أن كلمة « جزء » تذكر بدلا من كلمة « جرم » فى « رسالة فى وحدانية الله — الخ » . وفيما يلى (ص ١٢٧) نجد الكندى يقول ان الجزء هو « ما عدّ الكلّ » ، فسمه بأقدار متساوية .

وإنْ كان ليس بأعظم مما [كان[١]] قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ ، فلَمْ يَزِدْ شيئا ، وصار جميعُ ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ولجُزْئه اللذين اجتمعا ؛

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم[٢] لا نهاية له . وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء[٣] من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له بالفعل ؛ فالزمان[٤] ذو أوّل متناهٍ ؛

والأشياء أيضا المحمولة فى المتناهى متناهية اضطراراً ؛

فكل محمول فى الجرم من كمٍّ أو مكانٍ أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول بالحركة — وجملةُ كل ماهو محمول فى الجرم بالفعل ، فمتناهٍ أيضا ، إذْ الجرم متناهٍ .

فجرم الكل متناهٍ . وكل محمول فيه بعده[٥] أيضا .

وإذْ جرم الكل ممكنٌ أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [بـ]ما أن نتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية فى التزيُّد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا[٦] غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة ؛

فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ؛ ومن ذلك الحركة والزمان . فإذْ[٧] الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة — فأمّا بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا —

---

(١) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى .

(٢) فى الأصل : جرما .

(٣) هكذا فى الأصل ، ولكن بدون شكل — وهو صحيح منفيا .

(٤) فى الأصل : والزمان .

(٥) يعنى أصغر منه ، وفى الأصل : بعد ؛ ويجوز أن تكون : يُعَدّ .

(٦) فى الأصل : شيء .

(٧) فى الرسالة الأخرى : فإن .

وإذ[١] ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له ؛

والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مُدَّته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن إنيّة الجرم متناهية ، إذْ الزمان ليس بموجود ؛

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدة تعدُّها الحركة ، فإنْ كانت حركةٌ كان زمان[٢] ، وإنْ لم تكن حركة لم يكن زمان[٣] ؛

والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلاّ لم تكن حركة ؛ والحركة هى تبدّل ما ، فتبدُّل[٤] مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ، هى الحركة المكانية ؛ وتبدُّل المكان الذى ينتهى إليه الجرم بنهاياته ، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربوّ والاضمحلال ؛ وتبدُّل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد ؛

وكل تبدُّل فهو عادٌ عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذى الزمان ؛ فإن كانت حركةٌ كان جرمٌ اضطراراً ،

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أوْ لا تكون حركة ؛

فإن كان جرم [و][٥] لم تكن حركة ، فإما أن لا تكون حركة بتّة ، وإما أن لا تكون ، وممكن أن تكون ؛

فإنْ لم تكن بتّة ، فالحركة ليس بموجودة ، إذْ الجرم موجودٌ[٦] ، وهى موجودة[٧] ، وهذا خلف لا يمكن ،

---

(١) فى الرسالة الأخرى : وإن .

(٢) و (٣) فى الأصل : زمانا ، وهو خطأ . ويخالف طريقة تفكير الكندى فى رسائل أخرى له ، راجع « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » .

(٤) فى الأصل قد تبدل ؛ وفى رسالة الوحدانية : والحركة هى تبدل الأحوال ، فتبدُّل مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد صححت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٥) زيادة مقترحة .

(٦) فى الأصل : موجودة . وهو خطأ واضح .

(٧) لعله يقصد ماتقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم فى زمان حتما

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرمٌ موجوداً — لا حركة بتّة . وإنْ كان ، إذا كان جرمٌ موجودًا ، ممكنا أنْ يكون حركةٌ موجودة ، فإنّ الحركة بالاضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشىء هو الموجودُ ذلك الشىء فى بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة[1] بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذ هى موجودة فى بعض جوهر الأنسان ، أعنى فى آخر من الناس ؛

فالحركة باضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، فهى موجودة فى الجرم المطلق ، فهى موجودة اضطراراً فى الجرم المطلق ،

فإذ[2] الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل أن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجودًا : فهى إذنْ تكون ، إذا كان الجرم موجودًا ، لا تكون ، إذا كان الجرم الجرم موجودا ؛ وهذا محال وخلف لا يمكن ؛

فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة ؛

فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرمُ الكلّ كان ساكنا أولاً ، وكان ممكنا أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ؛ لأن جرم الكل ، إنْ كان أولاً ساكنا ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرُم الكلّ كَوْنًا عن ليس[3] ، أو لم يزَلْ[4] ؛

فإن كان كَوْنًا عن ليس ، فإن تهَوِّيه أيضاً عن[5] ليس فكونٌ[6] ؛ فتهَوِّيه حركةٌ ، كما قدمنا ، حيث وصفنا[7] الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو الكوْن ،

---

(١) فى الأصل موجبة ، وقد صححتها تمشياً مع المعنى .

(٢) فى الأصل : فإذن ، وهو جائز على كل حال .

(٣) يعنى جرم العالم : أن يكون موجوداً عن عدم .

(٤) أو هو قديم .

(٥) يشتق الكندى من كلمة « هو » فعلا (يتهوى) يستعمله فى معنى الوجود — راجع الفهرس الخاص بالمصطلحات .

(٦) هكذا فى الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الفاء .

(٧) فى الأصل صفنا ، وهى غير منقوطة ، ونظراً لأن الكندى قل أن يستعمل هذه الكلمة فعلها محرفة عن : وصفنا .

فإذا لم يسبق الجرمُ [الكونَ] كان [الكونَ] ذاتَه ، فإذن[1] لم يسبق كونُ الجرم الحركةَ بتة ؛

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة ؛ فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ؛ وهذا خلف لايمكن ؛ فليس يمكن ، إنْ كان الجرم كوْناً عن ليس ، أن يسبقَ الحركةَ ؛

فانْ كان الجرم لم يزل ساكنا ، ثم تحرك لأنه كان ممكنا له أن يتحرك ، فقد استحال جرم الكل — الذى لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل ؛ والذى لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك ؛

فهو إذنْ مستحيل لامستحيل ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون جرمُ الكل لم يزل ساكنا بالفعل ، ثم استحال متحركا بالفعل .

والحركة فيه موجودة ؛ فإذَنْ لم يسبق الحركةَ بتة .

فإذَن[2] إنْ كانت حركةٌ كان جرمٌ اضطراراً ، وإنْ كان جرمٌ كانت حركةٌ اضطراراً ؛

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرمَ اضطراراً ، إذْ لا زمان إلاّ بحركة ، وإذ لا جرم إلاّ وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم بلا[3] مدّة ، إذ المدّة هى ما هو فيه هُوِيّه ، أعنى ما هو فيه هو ما [هو][4] ؛

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح ؛

فمدّة الجرم اللازمة للجرم أبدا تَعُدُّها حركةُ الجرم اللازمة للجرم أبداً ، فالجرم لا يسبق الزمان أبداً ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

---

(١) فى الأصل : فإذا .

(٢) فى الأصل : فإذا .

(٣) فى الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ فى النسخ أو فى الكتابة ، لأنه لايتفق مع المعنى .

(٤) زدتها للبيان ، وإن كان الكندى لايهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — راجع أول هذه الرسالة .

فإذَنْ قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كميةٌ أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فذو نهاية بالفعل .

والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — لإنّيته[١] ؛ فإنّية جرم الكل متناهية اضطراراً ، فجرمُ الكل لا يمكن أن يكون لم يزَلْ . ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين فى هذه السبيل تمهُّرا بتوأّجها[٢] ، فنقول :

إن من التبدّل التركيبَ والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصلُه ؛ وهو المركب من هيولى وصورة ؛

والتركيب تبدّل الحالة التى هى لاتركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركّب ، فإن لم [يكن][٣] حركة لم يكن جرم[٤] ؛

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا ؛

وبالحركة الزمانُ ، لأن الحركة تبدُّل ، والتبدل عددُ مدّة المتبدّل ، فالحركة عادّةُ مدة المتبدّل ؛

والزمان مدة تعدُّها الحركة ؛ ولكل جرم مدةٌ ، كما قدمنا ، أى ما هو فيه إنّية ، أعنى ما هو فيه هوما ؛

والجرم لايسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدةً تعدُّها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنّية ، فهى معاً فى الإنية ؛ فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إنْ

---

(١) هكذا فى الأصل .

(٢) كلمة لم أستطع قراءتها الا بعد العثور على استعمال الكندى لكلمة « التوأج » فى رسالته فى دفع الأحزان .

(٣) زدتها ، لإكمال المعنى .

(٤) فى الأصل : جرم ، وهو خطأ .

كان التركيبُ والتأليف تبـدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ولا آتيه ، فنقول :

إن قبلَ كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصلٌ قبله ، أعنى إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ذلك[١] فإنّ خَلْفَ كل فصل من الزمان فصلاً[٢] بلا نهاية ؛

فإذَن لا يُنْتهى[٣] إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن مِنْ لا نهاية فى القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوى المدة المدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعداً[٤] فى الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لانهاية إلى زمن محدود معلوم[٥] ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى مالا نهاية له من الزمان معلوماً[٦] ؛

فيكون إذَن[٧] لامتناهٍ متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضا إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ، ولا يؤتَى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى

---

(١) هكذا فى الأصل ، وأيضاً فى رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » ، « غير ذلك » فيجب أن تشير إلى الذى هو غير ذلك ، بحسب المعنى .

(٢) فى الأصل : فصل ، كما فى رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول . وقد صححتها ، لأن الأصل لايعى بالنحو . ويجوز أن نعتبر خلف فعلا ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضا .

(٣) غير منقوطة فى الأصل ، ويجوز أن تكون : ننتهى .

(٤) فى الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهادى ، يعنى : زمن معلوم .

(٦) فى الأصل : معلوم .

(٧) فى الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسما لكان وإما أن تصحح : لا متناهيا .

ينتهى إلى زمن محدود ، بتة — والانتهاءُ إلى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ؛ فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنيّة الجرم ليست لانهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرمٌ لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ، زمان بعدزمان — فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمانٌ كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً — فإن لم تصر الجملة محدوده ، فقد زيد شىءٌ محدود الكمية على شىء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شىء لا نهاية له فى الكمية ؛

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركا للماضى منه والآتى ؛ وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى ؛

ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية آخرة[١] ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة ؛ وقد كان قيل إنه تصير جملةُ الزمانين محدودة[٢] فهى لا محدودة النهايات ؛ وهى محدودة النهايات ،

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إنْ زيد[٣] على الزمن المحدود زمانٌ محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلما[٤] زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود النهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى لا نهاية له بالفعل ؛

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

---

(١) فى الأصل بلا شكل ولا تنقيط ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .
(٢) فى الأصل : المحدودة .
(٣) بعد هذه الكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى زائدة بلا شك .
(٤) فى الأصل : فكل ما .

الفن الثالث

من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدّمنا ، البحثُ عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كَون ذاته أم لا يمكن ذلك ؛ فنقول إنه ليس ممكنا [١] أن يكون الشيءُ علة كَوْن ذاته ، أعنى يكون [٢] ذاته تهوّيَه [٣] من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كوْن ، فى مواضع أخر ، للكائن من شيء خاصة — لأنه لا يخلو من أن يكون أيْساً وذاته ليس ، أو [٤] يكون ليسا وذاته أيْس ، أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس :

فان كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاتُه لا شيء ؛ ولا شيء [٥] لا علة ولا معلول ؛ لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما ؛ فهو إذَنْ لا علة كونِ ذاته ، إذْ ليس هو علة مطلقا [٦] ؛ وقد قيل إنه علة كون ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس ؛ لأنه أيضا ، إذ هو ليس ، لا شيء ؛ ولا شيء لا علة ولا معلول ، كما قدمنا ؛ فهو لا علة كون ذاته ؛

وقد تقدم أنه علة كون ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علةَ كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضا أن يكون ذاتُه غيرَه ، لأن المتغايرات هى التى يمكن

---

(١) فى الأصل : ممكن .

(٢) فى الأصل غير منقوطة .

(٣) فى الأصل مهوية — وهو غير مستقيم ، لأن التهوّى ، عند الكندى ، هو صيرورة الشيء هُوِيّةً .

(٤) فى الأصل : و .

(٥) معنى لا شيء هنا وقبل ذلك وبعده أنه معدوم .

(٦) فى الأصل : مطلقة .

أن يعرض لأحدها[١] مالا يعرض للآخر ؛ فإذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هى لاهو ؛

وكل شيء فذاته هى هو ؛ فهو لاهو ، وهو هو ؛ وهذا خلف لايمكن أيضا .

وكذلك يعرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أعنى أن تكون ذاته غيره ، إذ عَرض له غيرُما عَرض لذاته ؛ فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو[٢] ؛ هذا خلف لايمكن أيضا ، فليس إذَن يمكن أن يكون أيساً ، وذاته ليس .

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيْساً ، وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ؛ لأنه إن كان علةَ ذاته المكوّنةَ لها ، فذاته معلولته : والعلة غير المعلول ، فقد عرض له إذَن أن يكون علةَ ذاته ، وعرض لذاته أن تكون مُعلولَتَه : فذاته هى لا هو ، وكل شيء فذاته هى هو ؛ فيجب إذَن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو — وهذا خلف لايمكن ؛ فليس يمكن أن يكون أيسا ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته .

ومثلَ هذا أيضا يعرض ، إن كان لَيسا ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو ، وهو لا هو ؛ فليس يمكن إذَن أن يكون شيءٌ علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

* * *

وإذ قد تبين ذلك فنقول إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غيرَ ذى معنى ؛ فما لامعنى له فلا مطلوب فيه ؛ والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمالُ مالا مطلوب فيه .

وما كان له معنى لايخلو[٣] من أن يكون كلّيًا أو جُزئيًا ؛ والفلسفة لاتطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست[٤] بمتناهية ، ومالم يكن متناهيا لم يُحِط به علم ؛

(١) فى الأصل : لاحدها .
(٢) فى الأصل : وهو هو ، وهذا لايتفق مع المعنى .
(٣) فى الأصل : يخلوا .
(٤) فى الأصل : ليس .

والفلسفة عالمة بالأشياء التى لها علمها بحقائقها ؛ فهى إذن إنما تطلب الأشياء الكلّية المتناهية ، المحيط بها العلمُ كمالَ [١] علمِ حقائقها ؛

والأشياء الكلية العامية [٢] لاتخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ؛

أعنى بالذاتى ما هو مُقوِّم ذات الشىء ، وهو الذى بوجوده قوام كون الشىء وثباته وبعدمه انتقاض الشىء وفساده ، كالحياة التى بها قوام الحى وثباته ، وبعدمها فساد الحى وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية فى الحىّ ، والذاتى هو المسمى جوهرياً ، لأن به قوام جوهر الشىء ؛

والجوهرى لايخلو من أن يكون جامعا أو مفرقا ؛

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يُعطى كل واحد منها حدَّه واسمه ، فهو يجمعها بذلك ؛

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كلّ واحد منها اسمه [٣] وحدَّه :

إما أن يقع على أشخاص كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعنى على كل شخص إنسانى : وهذا هو المسمى صورة ، إذ هى صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص ؛

وإمّا أن يقع على صور [٤] كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو بجنس واحد [٥] واقع كل واحد من هذه الصور .

وأمّا الجوهرى المفرّق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض ؛ وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأمّا الذى ليس بذاتى فهو ضدُّ هذا المتقدم وصفُه ، وهو الذى قوامه بالشىء

(١) قراءة اجتهادية .
(٢) هكذا فى الأصل .
(٣) غير واضحة تماما فى الأصل .
(٤) فى الأصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .
(٥) هكذا فى الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

الموضوع له ، وثباتُه به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له : فهو إذَن فى الجوهر الموضوع [له] (١) ، وليس بجوهرى ، بل عارَض (٢) الجوهرَ ، فسُمّى لذلك عرضا ؛

وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من :

أن يكون فى شيء واحد منفرداً به خاصا له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيُسمَى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئا واحدا ؛

أو يكون فى أشياء كثيرة يعمّها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضا عاما على حاله ، لأنه يعرض (٣) لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إمّا أن يكون جنسا وإمّا صورة وإما شخصا وإما فصلا وإمّا خاصة وإمّا عارضا عاماً —

وهذه جميعا يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية .

وإما كُلاّ وإمّا جزءاً ، وإما مجتمعا وإما مفترقا .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كَمْ نوع يُقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يُقال على كل متصل ، وعلى مالم يقبل الكثرة أيضا ؛ فهو يُقال إذن (٤) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامّ ، وعلى جميع ما قد قُدِّم .

والشخص إمّا أنْ يكون :

طبيعيا كالحيوان أو النبت (٥) وما أشبه ذلك ،

---

(١) زيادة يحسب النص المتقدم مباشرة .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ فإذا لم تسكن فعلا ، فلعله قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهرى ، بل عارضٍ [فى] الجوهر ، فسمى لذلك عرضا ... الخ

(٣) فى الأصل : لايعرض ، وهو يخالف المعنى .

(٤) فى الأصل : إذا .

(٥) غير منقوطة ، وقد اخترتُ قراءتها هكذا

وإمّا صناعيا كالبيت وما أشبه ذلك ، فإنّ البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعنى بالمهنة[١] ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ؛ لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد[٢] العرضى ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعى .

ويقال[٣] أيضا على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع[٤] ،

لأن الكل يُقال على المشتبه[٥] الأجزاء وعلى [الأشياء][٦] اللاتى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المشتبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، ومالحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجيل ، وهى أشخاص مختلفة ؛

فأمّا الجميع فلا يُقال على المشتبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ؛ لأن الجميع أيضا يقال على جمع مختلفاتٍ بعرض ، أو أن تكون موحّدة[٧] بمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ؛ فأما الكل فيُقال على كل متّحد بأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لايقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائمٌ كلٌّ واحد بطباعه[٨] ، بل يقال كل الماء ، إذ هو متّحد .

وكذلك بين الجزء والبعض فرق[٩] ؛

---

(١) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد فعل الباني له .

(٢) هذه الكلمة والتى بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتهما هكذا بحسب العبارات التالية .

(٣) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٤) راجع تعريف الكل والجميع فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ماهنا ، فى تعريف الكل .

(٥) هكذا فى الأصل .

(٦) زيادة للايضاح .

(٧) هكذا فى الأصل ، وقد يجوز أن تكون : موجَدة ، وهذا يلتئم مع المعنى أيضا من وجه .

(٨) فى الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .

(٩) راجع تعريف الجزء والبعض فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما عدّ[١] الكلّ ، فقسمه بأقدارٍ متساوية ؛

والبعض يُقال على ما لم يَعُدّ الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية ؛ فبعضه ، ولم يُساوِ بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .

فالواحد إذن[٢] يُقال على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة ، وبأنه عرض عام وبأنه كلّ وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .

ولأن[٣] الجنس هو فى كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولا متواطئا ؛

والنوع هو فى كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولا متواطئا ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع[٤] ، لأن كل شخص فمنقسم ؛ فهو إذن [ليس واحدا][٥] بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات ، فالوحدة التى فيه — التى هى بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست إذن وحدة له بالحقيقة ،

وما لم يكن فى الشىء لحقيقته[٦] ذاتيا ، فهو فيه بنوع عرضى ؛ والعارض للشىء من غيره : فالعارض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص ؛ وهو كثير ، لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضاً : لأنه مركب من جنس وفصل ،

---

(١) فى الأصل : عدا .

(٢) فى الأصل : إذا .

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد من إصلاحها لأنها تنافى كل مابلى .

(٦) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، وما بعدها بيان لها لغويا ومنطقيا .

كنوع الانسان الذى هو مركب من حىّ ومن ناطق ومن ميت؛ فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه ، والوحدة التى له إنما هى بالوضع من جهةٍ لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له إذَنْ (١) بحقيقة (٢) ؛ فهى إذن فيه بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثرٌ من مؤثر اضطراراً ، أيضا .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المُنبِىء (٣) عن مائية الشىء ؛ فهو كثير ، لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو «هو هو (٤)» ، وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة ، وكل شخص من أشخاصه «فهو هو» أيضا ، فهو كثير من هذه الجهة ؛ فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ؛ فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير ، مختلفين بالنوع ، منبىءٌ (٥) عن أيّيّة (٦) الشىء ؛ فهو مقولٌ على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل ، منبىءٌ عن أيّيتها (٧) ؛ فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التى تقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ؛ والعارض

---

(١) فى الأصل : إذا .

(٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : بحقيقية .

(٣) فى الأصل ، منبى ، وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها مُنبئاً (على أن تكون حالا) ، ولكنها لم يُراع فيها النحو ، كما هو فى كثير من المواضع .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد : فهو « هو هو » ، أى فهو هوية ، يعنى شيئا قائما بذاته .

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز .

(٦) هكذا فى الأصل ، دون علامات التشديد ، فلعله يقصد ، أى شىء هو ، تحت الجنس ، كما فى أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى » تبحث عن الفصل ، و « ما » عن الجنس بحيث تكون «أى» و« ما » مما منبئين عن النوع . وقد كنت ميالا إلى قراءة هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل على أنها إنيّة ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٧) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش المتقدم ، ويجوز أيضا أن تكون : إنيتها ، ولهذا وجه .

للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثِّر ، ، فالوحدة فى الفصل أثر من مؤثِّر أيضا .

والخاصة هى المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبئةٌ عن إنية [١] الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت [٢] عن إنيته [٣] ، فهى كثير لأنها موجودة فى أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهى إذَن [٤] بنوع عرضى ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الخاصة أثر من مؤثر أيضا ؛

والعرض العام أيضا مقولٌ على أشخاص كثيرة ؛ فهو كثير ، لأنه موجود فى أشخاص كثيرة ؛ وإمّا أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص ، فهو متجزّىءٌ ؛ وإمّا أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولا شبيه ، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهى إذَن فيه بنوع عرضى ؛ والعارض ، كما قدمنا ، أثرٌ من مؤثِّر ؛ فالوحدة فى العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعضٌ له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة جنسٌ ؛ فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذَن كثيرٌ ، لأنه ذو أقسام كثيرة ؛ فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، [٥] فهى إذَن فيه بنوع عرضى ؛ فهى إذَن من مؤثر ، كما قدمنا ، فيما [٦] كان بنوع عرضى .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يُقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو

---

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولهما وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندى غير دقيق بحسب ما تقدم

(٢) فى الأصل : أنبت .

(٤) فى الأصل : اذا .

(٥) فى الأصل : بحقيقة .

(٦) فى الأصل : فى ما

كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهى فيه بنوع عرضى ؛ فهى إذن [١] فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إمّا أن يكون جوهرياً ، وإما عرضيا ؛

والجوهرى إمّا مشتبه الأجزاء وإمّا لا مشتبه الأجزاء ؛

والمشتبه الأجزاء كالماء ، الذى جزؤه ماءٌ بكماله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكماله ، كثيرٌ ؛

وأمّا لا مشتبه الأجزاء ، أعنى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحيوان الذى هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، ورُبُط [٢] وصفاق [٣] ، وحجب وعظم ، ومخ ، ودم ، ومِرّة ، وبلغم ، وجميع ما ركب منه بدن الحى ، التى ليست بمشتبهة ؛ وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة ، فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى ، أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض ، فهو منقسم بانقسام الجوهرى ؛ فهو إذَن ذو أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

والمتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ، فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أعنى الصناعى — باجتماع ما ركب منه كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا ، فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها ، كالميل ، فانه يقال : ميل واحد ، إذ هو كلٌ للغلوَات [٤] ، وجزء للفرسخ ، ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجتمعة ؛ فهو جميع لغلواته ، ولأنه منفصل من

---

(١) فى الأصل : اذا

(٢) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن

(٣) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو مابين الجلد والمصران .

(٤) جمع غلوة ، وهى مقياس المسافات ، مختلف فى تقديره

وغيرُ الكثرة فالوحدةُ ؛ فإن لم يكن وحدةٌ ، فلا تبدلَ للكثرة ؛ وقد فرضنا أن وحدةً ليس[١] ، فتبدّل كثرةٍ ليسَ[٢] ، فحركةٌ ليس[٣] ؛ فإنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما قد تقدم ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بتّةَ ؛

فإنْ كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاصُ الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإنْ لم تكن آحاداً ، ولم تنتقص إلى آحادٍ بتّةَ ، فهى كثرة بلا نهاية ؛

وإذا فُصِل مما لاينتاهى قسمٌ ، وكل مقسوم أعظمُ مما يُفْصَلُ منه ، فالمفصول متناهى الكثرة أو لامتناهى الكثرة ؛

فإنْ كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذَنْ متناهى الكثرة لامتناهى الكثرة ؛

وهذا خلف لايمكن ؛

وإنْ كان لامتناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناهٍ أعظم من لامتناهٍ ؛

وهذا خلف لايمكن ، كما قدمنا ؛

فهى إذَنْ[٤] أشخاص الكثرة ، آحادٌ[٥] اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة إذَنْ[٦] ، لأن كل شخص واحد ، فهى إذن[٧] كثرة فقط ، وهى لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لايمكن ، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بتّة ، لأن معنى الكثرة هى الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

---

(١) و (٢) و (٣) ليس أى معدوم أو غير موجود

(٤) فى الأصل : اذا

(٥) فى الأصل آحادا

(٦) و (٧) فى الأصل اذا

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ؛ فإنّ كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ؛ لأن الحدّ واحدٌ يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن فى الكثرة واحدٌ فلا[1] محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حدّ ؛ وأشخاص الكثرة محدودةٌ ؛ فهى محدودة ، وهى لامحدودة ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرةُ العَدَدَ ؛ لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد[2] ، وتفاضُل بعضِ الكثرة على بعض بآحاد ؛

فإن لم يكن آحادٌ لم يكن عددٌ ؛ وإن كانت كثرةٌ بلا آحادٍ ، لم تكن معدودة ؛

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة ؛

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن لاتكون آحاداً[3] .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا واحد لم تكن معرفةٌ ؛ لأن المعرفة برسم ، رسم[4] المعروف فى نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إنْ لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفسُ العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة ؛ والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون وحدةٌ .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أنْ يكون شيئاً ، وإما أنْ لا يكون شيئاً ؛ فإنْ كان شيئاً ، فهو واحد ؛ فالوحدة موجودةٌ مع الكثرة ؛ وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ؛ وهذا خلف لايمكن ؛

---

(١) فى الأصل : ولا (٢) فى الأصل ا ا حاد

(٣) هكذا فى الأصل — ولهذا وجه . ولكن الأفضل أن نصححها آحاد .

(٤) الكلمتان غير منقوطتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن تكون الكلمة الأولى زائدة

وإنْ لم يكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرةٌ ، ولا هو كثرة أيضا ؛ وقد فرض أنه كثرة ؛

فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لا يكون وحدةٌ .

وهنالك يتبين[1] أنه لايمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ؛ لأنه لايمكن أن يكون شيء كثرةً فقط ، لإنه إماأنْ يكون شيئا ، وإما أن لايكون شيئا ؛

فإنْ كان شيئا فهو واحد ؛

وإن لم يكن شيئا ، فليس هو كثرة ؛

[فهو ليس كثرة][2] وهو كثرة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لايمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً بلا وحدة ؛

وكذلك تبيّن أنه لا يمكن أن يكون وحدةٌ بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة ؛

فنقول إنه إنْ كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادّةً ؛ لأن الضدَّ غَيْرُه الضدُّ ؛ والغيريةُ أقلُّ ما تقع فى الاثنين[3] . والاثنان كثرة ؛ فإن لم تكن كثرةٌ لم تكن مضادةٌ ، وإنْ كانت مضادةٌ كانت كثرةٌ ؛

والمضادة موجودةٌ ، فالكثرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهى أيْس ليْس ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون كثرةٌ .

وأيضا إنْ كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة[4] ؛

---

(١) فى الأصل : تبين ،

(٢) بدا لى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وان لم يكن شيئا فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجتين لكونه ليس شيئا . وعلى كل حال فهذا الاصلاح اجتهادى.

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغيرية .

(٤) فى الأصل : المستنا

فإن كان استثناءٌ فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد فرضنا أنها ليس ، فهى [١] أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، فلا تباينَ ؛ لأن أقلّ ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرةٌ ؛

فإنْ لم تكن كثرةٌ ، لم يكن تباينٌ ؛ وإنْ كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛ والتباين موجود ، فالكثرة موجودة [٢] .

وأيضا قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهى أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثره .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاقَ ولا اختلافَ ، ولا اتصال ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاقُ والافتراقُ والاختلافُ والاتصالُ [٣] ، فى اثنين . فالاثنان كثرة ، فإنْ لم تكنْ كثرة لم يكن اتفاق [٤] ولا اختلاف ولا اتفاق [٥] ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

فالكثرة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، [فليس يمكن] [٦] أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداءَ ولا توسُّط [٧] ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا فى ذى أجزاء [٨] ؛

---

(١) فى الأصل : وهى

(٢) هذه الكلمة فى الأصل مكررة

(٣) فى الأصل على هذا الترتيب ، ولم أُغَيِّره

(٤) فى الأصل : اتفاقا

(٥) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، فى الغالب

(٦) زيادة يتطلبها المعنى (٧) هكذا ، وهو مفهوم

(٨) فى الأصل : اجزا

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛

والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء كثر من واحد ؛ فالكثرة موجودة فيه ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا[1] شكل ، لأن الأشكال إمّا من قسىّ وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسى وأوتار ، أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما ؛

فالمستدير والكرىّ لهما مركز وإحاطة ؛ والمركب من قسى أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسى أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها[2] زوايا وأطراف ، ففيها كثرة ؛

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة ؛ والشكل موجود ، فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهى لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كمّ ، وإما كيف ، وإما جوهر — وهذه كثرة ؛

والساكن ساكن فى مكان ، وأيضا بعض أجزائه فى بعض ؛ والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علوٌ وسفل وأمام ووراء ويمين وشمال ؛

والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن [يوجب متمكنا][3] .

---

(١) فى الأصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه

(٣) زدت مابين القوسين ظنا أنه قد سقط من ناسخ الأصل مايشبه ذلك .

والربوُّ يوجب رابيا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ، والكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسداً ؛

ونفى هذه جميعيا يُوجب كثرة، لأن لا كائن لا فاسدٌ لا راب[1] لا مضمحلٌ لا مستحيلٌ ، موضوعٌ ومحمول : موضوع محمول عليه النفى لأشياء محدودة[2] ؛

فإنْ كان السكون كانت كثرة ، فإنْ لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة ؛ والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أيْس لَيْس ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وهناك يتبين[3] أنه لا يمكن أن يكون ولا واحدٌ من الأشياء ليس فيه كثرة ؛ لأنه إن لم تكن فيه كثرة ، لم يكن متحركا ولا ساكنا ؛ وليس يخلو شىء من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شىءٌ واحدٌ لا كثرة فيه .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزءٌ[4] ولا كلٌّ ؛ لأن الكلَّ جامعُ الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ؛ فإنْ لم تكن كثرةٌ لم يكن كلٌّ ، وإنْ لم يكن كلٌّ لم يكن جزءٌ ، لأن الكل والجزء من المضاف الذى يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الآخر وأيُّهما[5] بطل ، بطل ببطلان الآخر ؛

فلا كل ولا جزء إذَنْ[6] للأشياء ؛ والأشياء كلٌّ وجزءٌ ، فالكل والجزء أيْس لَيْس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

---

(١) فى الأصل : راق (٢) هكذا النص
(٣) فى الأصل : تبين
(٤) فى الأصل جزءا
(٥) فى الأصل : أو أيهما ، ، وهو جائز
(٦) فى الأصل : اذا

والجزء أيضا جزءٌ واحد ، فإنْ كان جزءٌ[١] كانت الوحدة ، وإنْ كان جزءٌ كان كلٌ ، فإن لم يكن جزءٌ لم يكن كلٌ ، وإنْ لم يكن جزءٌ ولا كلٌ فلا شيء ؛ وإنْ لم يكن شيء فلا محسوسَ ولا معقول بتةً ، ولا وحدة فى محسوس ولا معقول بتةً ؛

فإن لم يكن جزءٌ ولا وحدةٌ ، فإذْ[٢] لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ؛

وقد كنا فرضنا أن [ثَمَّ][٣] وحدة ؛ فالوحدة أيْس لَيْس ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا ، فليس يمكن أن لا تكون كثرةٌ .

وهنالك يتبين[٤] أنه لا يمكن أن يكون شيءٌ من التى ذكرنا وحدةً بلا كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ؛

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة فى شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بتةً .

فقد اتضح أنه لايمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كثرة فقط بلا وحدة ، ولا يَعْرى شيءٌ مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ؛

فواجب إذَنْ[٥] أن تكون الأشياء التى ذكرنا كثيرة وواحدة .

وأيضاً فإذْ قد تبين أن طباعَ الأشياء وحدةٌ وكثرةٌ ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مُباينة للكثرة أو مشاركة لها ؛

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدةً فقط مالزم الوحدةَ التى قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم][٦] ما كان كثرةً فقط مالزم الكثرةَ التى قدمنا ذكرها ؛

---

(١) فى الأصل : حزا

(٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٣) زيادة للايضاح

(٤) فى الأصل : تبين

(٥) فى الأصل : اذا

(٦) زدتها للايضاح

فيبقى إذَن[١] أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أى مشاركة لها فى جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة :

فاذْ قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة فى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت ، أى الاتفاق ، بلا علة ، أو بعلة :

فانْ كان بالبخت فقد كانت متباينة ، فيلزمها المحالات التى لزمت فى الاتحاد[٢] ، إذْ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة :

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هى كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات :

فمع الكثرة الوحدةُ اضطراراً ، لايمكن غيرذلك . وكيف يمكن أن يكون — إذْ هما متباينان — وحدةٌ فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟

فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع[٣] إلى ما كانت علته بالبخت من التباين ، وهى إنيّات : فيلزم فيها أيضا ما قدّمنا من الخلف :

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم اتفقت بالبخت ، أعنى بغير علة :

فبقى إذَن أن يكون اشترا كها بعلة منذ بدء كونها :

فاذْ قد تبين أن اشترا كها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها أو يكون لاشترا كها علةٌ أخرى من غير ذاتها ، خارجة بائنة عنها :

فان كانت علة اشترا كها من ذاتها فهى بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيها ،

ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا فى كتابنا على المباينة : فيكون الشىء الذى هو أحد المحسوسات أو مايلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء :

---

(١) فى الأصل : اذا

(٢) هذه الكلمة عسيرة القراءة ، وقراءتى لها اجتهادية

(٣) عضتها اجتهادا وكذلك كلمة: علته ، وممكن قراءة العبارة بعد قضها على نحو آخر .

إمّا وحدةً فقط ؛

وإمّا كثرة فقط ؛

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق فى وحدة فقط ما لحق فى الكثرة والوحدة التى قدمنا البحث عنهما ؛ فينبغى أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت أو بعلة منهما أو من غيرهما ؛ فيلحق فى البخت ما قدمنا من الخلف ،

و [يلحق] (١) فى اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراكُ علةً من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علةٌ لعلةٍ ، وعلةٌ لعلةٍ إلى ما لانهاية ؛

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شىءٌ بالفعل بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

فلم يبق إلا أنْ يكون لاشتراكهما علةٌ أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذْ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا فى المقالات التى قلنا فيها على المباينة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب فى المشتركات — كما قدمنا — بعلة خارجة عن المشتركات ؛ فإنْ كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية فى العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شىء بالفعل لانهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن اللواتى فى جنس واحد ليس منها شىءٌ أقدم من شىء بالذات ، كالإنسانية والفرسية اللتين فى جنس الحى ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ؛ والعلة أقدم من المعلول بالذات ؛ فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس ؛

وإذْ ليس هى معهما فى جنس ، فليست معهما (٢) فى شبه واحد ، لأن المتشابهة فى جنس واحد وفى نوع واحد كالحمرة والحمرة والشكل والشكل وما كان كذلك ؛

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة ، مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، فى جنس (٣) ولا شبه ، ولا مشاكلة ؛ بل هى علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

---

(١) زدتها للايضاح (٢) فى الأصل : معها

(٣) فى جنس — خبر ليست .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علةً أولى ، غير مُجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هى أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهى سبب كونها وثباتها ؛ وهذه العلة لا تخلو[١] من أن تكون واحدة أو كثيرة :

فإنْ كانت كثيرة ففيها الوحدة ؛ لأنّ الكثرة إنما هى جماعُ أو حاد ، فهى إذَنْ كثرة ووحدة معاً ؛ فتكون علةُ الكثرة والوحدة الوحدةَ والكثرة ؛

فالشىء[٢] إذَنْ علة ذاته ؛ والعلة غير المعلول ، فالشىء غير ذاته ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرةً وواحدة ؛

فلم يبق إلا أن تكون العلةُ واحدةً فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .

فإذَنْ[٣] اتضح أن العلة الأولى واحدة ، والواحد موجود فى الأشياء المعلولة ؛ وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد فى الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغى أن نبين بأى نوع توجد الوحدةُ فى المعلولات[٤] ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ، فيما يتلو هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فلنقل الآن بأى نوع توجد الوحدة فى المقولات ؟ وما الواحد بالحق ، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولنقدّم كذلك ما يجب تقديمه ، فنقول :

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لايقال شىء منها على شىء قولا مرسلا ، بل بالإضافة ؛ فإنه إنما يقال : عظيمٌ ، عندما هو أصغر منه ؛ و[يقال][٥] : صغيرٌ ، عندما هو أعظم منه ؛ وكذلك يقال للهناة[٦] :

---

(١) فى الأصل : تخلوا

(٢) فى الأصل : والشىء

(٣) فى الاصل : فاذا

(٤) هكذا فى الاصل ، ويجوز أن تكون المقولات ، كما سيأتى بعد قليل

(٥) زدتها للايضاح

(٦) الهناة الداهية أو الأمر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهنات فهى خصال السوء ؛ والغالب أنها جمع هنة

عظيمة ، إذا أُضيفت إلى هناة أصغر منها ؛ ويقال للجبل : صغير ، إذا أُضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجودٌ لا بالفعل ولا بالقوة بتّة ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيمٌ ، قولا مرسلا : فكان العظيمُ المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيما [١] مرسلا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخرُ أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذى هو أعظم منه أصغرُ منه أو مثلُه ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذَن [٢] ليس شيء يمكن أن يكون أعظم [٣] من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

فإذَن [٤] قد وُجد عظيم لاضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تَثْنِيَةُ كميّته ، وتَثْنِيَةُ كميته موجودةٌ بالفعل أو

---

(١) فى الأصل : عظيم

(٢) فى الأصل : اذا

(٣) فى الأصل : «فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة» ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من الناسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فاذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل ... الخ ؛ والمعنى الذى يريده المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته فى البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوها إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلا ، يعنى غير مفيد ، بل هو بالاضافة إلى شيء آخر ، وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو فى الذهن ، شيء لانهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التى تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك اطلاقا مرسلا ومن القول بأنه يوجد ؛ بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل ؛ وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المائة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(٤) فى الأصل : فاذا .

بالقوة ؛ فإذن تثنية العظيم المرسل موجودة[١] بالفعل أو بالقوة ؛ فإذن[٢] للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كلٌّ لذى الضعف ، وذو الضعف نصفٌ للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف ؛

فإذن[٣] العظيم المرسل كلٌّ ، والعظيم المرسل جزءٌ ، فإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظمَ من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ؛ فإن كان مثلاً عرض من ذلك محالٌ شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن : وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشدّ إحالة وشناعة ؛

فإذ[٤] الكلُّ أعظم من الجزء ، فإن ضعفَ العظيم الذى ظُنّ أنه مرسل أعظمُ من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛

والعظيم المرسل إنما يُراد به ما لا شىء أعظم منه ؛

فإذن[٥] العظيم المرسل لا عظيمٌ مرسل[٦] ؛

فإما أن لا يكون عظيم بتّة ، وإما أن يكون عظيمٌ بالإضافة ، إذ لا يقال عظيم إلا مرسلا[٧] أو بالإضافة[٨] ؛

---

(١) فى الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شىء موجود

(٢) و (٣) فى الأصل : فاذا وكذلك فى أول السطر الأول

(٤) فى الأصل فاذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتم إما أن نقرأ : فاذٌ ، وإما أن نصلح النص هكذا : فاذا [كان] ... الخ (٥) فى الأصل : فاذا

(٦) هذه هى ، فيما يبدو لى ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

(٧) فى الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوى

(٨) هذا الكلام من قوله : فاما ألا يكون عظيم بتة ... الى قوله بالاضافة ، فى هذا الموضع ، كلام محيِّر ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساليب التقسيم . وقد بدا لى أن اعتبر فى قوله : « فاما أن لا يكون عظيم بتة . . الخ » ، خطأ نحويا صحته : فاما أن لا يكون عظيما بتة ، وإما أن يكون عظيما بالاضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم يعد التأدى إلى النتيجة الفاسدة ، وهى أن العظيم المرسل ليس عظيماً مرسلا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسلا أو بالإضافة » تفريعاً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكرى ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولكنى لم أصلح النص بحسب ما تصورته انه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثانى جملة اعتراضية أو تفريعا عما قبله ؛ ويجب علىّ أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئا سقط منه .

فإن كان العظيم المرسل لاعظيما فهو لاهو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغرُ منه ، إذ قد تبين أنه لايكون شيء لاشيء أعظمُ منه لا بالقوة ولا بالفعل بتّة ؛

وبهذا التدبير[1] يتبيّن أنه لا يكون صغير[2] مرسلا ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً ؛

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصّان لها دون غيرها من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لاقولاً مرسلا ؛ وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة ؛

وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولا مرسلا [بل][3] بالإضافة ؛ وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن التدبير واحد ؛

فأمّا القليل فقد يُظن أنه يُقال مرسلا ؛ وذلك أنه يُظن أنه إنْ كان أولُ العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ؛ فالاثنان هو القليل المرسل ، إذْ ليس هو كثير بتّة ، إذْ لاعدد أقل منه ؛

وإنْ كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل ؛

وهذا ظن ليس بصادق ، لأنا إنْ قلنا إن الواحد عددٌ نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعةٌ قبيحة جداً ؛ لأنه إنْ كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ؛ وإنْ كان الواحد كمية ، فخاصةُ الكمية تلحقه وتلزمه ، أعني أنه مساوٍ ولا مساوٍ[4] ؛

---

(١) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٢) في الأصل : صغيرا ، ومابعدها حال .

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى .

(٤) في الاصل : ماوى ولا ماوى ، وهو خطأ نحوي .

فإنْ كان للواحد أوحادٌ ، بعضُها مساويةٌ له ، وبعضها لامساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم ؛

والواحد لاينقسم ، فانقسامه أيس ليس ؛ وهذا خلف لايمكن ، فليس الواحد إذن[١] عدداً .

ولا تذهبَنَّ من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإنّ ذلك موجود لا واحداً ، والمؤلفةُ من ذلك معدوداتٌ لاعدد ، كقولنا : خمسةأفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لاهيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ؛ فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى الموحّد[٢] بالواحد[٣] ، بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لاتنقسم بتة ؛

فإنْ كان الواحدعدداً وليس بكمية ، وباقى الأعداد — أعنى الاثنين ومافوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ؛ فإذَن[٤] الواحد وباقى الأعداد إنما يُقال إنها أعداد باشتباه الاسم لابالطبع ؛

فإذَنْ[٥] الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذْ ليس تُقال الأعداد [إلا][٦] بالإضافة إلى شىء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبْرِئات إلى البرء[٧] ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان عدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساوٍ ، فيكون للواحد آحادٌ ، بعضها مساوٍ له ، وبعضها أكثر أو أقل ؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

---

(١) فى الاصل : إذا

(٢) فى الأصل بدون نقط

(٣) يسمح رسم الكلمة أيضاً بأن نقرأها : الواحد

(٤) ، (٥) فى الاصل : فاذا

(٥) فى الاصل : اذا

(٦) زيادة للايضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضا .

(٧) فى الاصل : والمبرئات إلى البرو

يلزم كلّ عدد ، أعنى أن يكون له سمىٌّ مساوٍ[١] له وسمىٌّ أقل منه وسمىٌّ أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثات[٢] ، بعضها مساوٍ لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ؛ وكذلك يجب فى كل عدد ؛

فإن كان هذا لايجب فى الأعداد ، التى لاشك فيها ، فليس يجب فى الوحدانية ؛ وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساوٍ ولا مساوٍ ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لامثله ، أى أكبر منه وأقل منه ، فالاثنان إذَنْ[٣] لاعدد ، إذْ ليس عددٌ أقلّ منه ، وإنما له أكبر منه ؛ وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذْ له مساوٍ ، هو اثنان آخران ، ولا مساوٍ ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، إذْ له مساوٍ ، وهو واحد آخر ، ولا مساوٍ ، هو أكبر منه ، أعنى اثنين وما فوق ذلك ؛ فإذَنْ[٤] الواحد كمية ، فالواحد وباقى الأعداد تحت الكمية ؛ فإذْ ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس[٥] ، فإذَنْ[٦] هو بالطبع .

وأيضاً لايخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لاعدداً[٧] ؛ فإن كان عدداً ، فإمّا أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجا ، فهو منقسم قسمين متماثلى[٨] الوحدانيّات ؛ والواحد لاينقسم ، فهو لاينقسم : وهو منقسم : هذا خلف لايمكن . وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد ؛ والواحد واحد فقط لا آحاد ؛ فهو آحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لايمكن أيضاً ؛

وإن لم يكن زوجا فهو فرد ؛ والفرد هو الذى كلّ قسمين ينقسم إليهما غيرُ متماثلىّ الوحدانيات ؛ فالواحد إذَنْ[٩] هو منقسم لامنقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لايمكن ،

---

(١) فى الاصل : مساويا

(٢) فى الاصل : للثلثة ثلثات

(٣) و (٤) فى الاصل : اذا ، فاذا

(٥) هكذا فى الاصل ، والايس الوجود ولعلها بالاسم ، كما فى العبارة المتقدمة :

(٦) فى الاصل : فاذا (٧) فى الاصل : لاعدد

(٨) فى الأصل : مماثلى دون نقط . وقد صححتها بحسب مايلى .

(٩) فى الأصل : فاذا

فإذن[١] ليس الواحد عدداً .

ولكن هذا الحد الذى حُدَّ به العدد الفرد يُظن أنه لايجب إلا بعد أنْ يَبِينَ أن الواحد ليس بعدد ، وإلاّ فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحدّ العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إنْ انقسم بقسمين فإن قسميْه غيرُ متماثلى الوحدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما][٢] يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛

فإذْ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن[٣] : إن ركن الشىء الذى يُبْنى منه الشىء ، أعنى الذى ركب منه الشىء ، ليس هو الشىء — كالحروف الصوتية التى رُكب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوتٌ مؤلف موضوعٌ دالٌّ على شىء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف — فإن كان العدد المقسَّمُ به[٤] عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليس للواحد ركنٌ رُكب منه ، فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً ؛ فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التى يُقسَّم[٥] بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظَنّ أن الواحدَ ركنُ الاثنين ، والاثنين[٦] ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيُظَن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركنَ الثلاثة — أن الواحد عددٌ ، وهو ركن الاثنين ؛ وهذا الظن غير صادق ؛ لأن الاثنين [مركّب][٧] ؛ فإنْ ظنّ أنه ركن الثلاثة[٨] ، فله ركنٌ ، هو الواحد ؛ والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ؛ فهو لامركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركب رُكب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

---

(١) فى الأصل : فاذا

(٢) زدتها للايضاح

(٣) فى الاصل : فاذا

(٤) و (٥) غير مشكولتين فى الاصل

(٦) هكذا فى الاصل ، وهو معطوف على الواحد

(٧) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل فيما أعتقد

(٨) فى الاصل : الثلثة ، وكذلك ماقبلها .

العدد بعضُه بسيطٌ ، هو ركنه — أعنى ببسيط لامركب من شىء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يُظَنّ أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب ، أعنى الجسم الذى هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعنى العنصر والصورة ، لما[1] قد قيل إن الجوهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و][2] مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعنى الجسم ، فيُظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذى ركب منه العدد المُقَرّ به ومنه العدد المُقَرّ به ، المركّب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [عكسى ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة ، فعَرَضَ للجسم ، إذْ هو مركب [من][3] جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذْ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباعه جسم ، أعنى مركّباً من عنصر وأبعاد ، التى هى صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذى هو صورة وحدَه ، أن يكون كل واحد منهما جسما ، إذْ كان المركب منهما جسما .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المُقَرّ به ، عدداً ؛ بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذْ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ ويحقّ أن الأشياء التى تركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لاشىء يمنع من أن نعطيها أساميها وحدودها ، كالحى فى الأحياء والجوهر فى الجواهر ، أعنى أسماءها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذَنْ الواحد ركن العدد ، لاعدد بتّة .

فإذْ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد المقول على العدد إذَن[4] هو محيط

---

(١) فى الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ .

(٢) زدتها لضرورتها للسياق

(٣) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركبُ جواهر ، الخ

(٤) فى الأصل : إذا .

بالعدد ، أعنى أنه عِظَمُ الوحدانيات ، وجميعُ الوحدانيات ، وتأليفُ الوحدانيات .

فإذَن[١] الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل[٢] بطباعه ، ولم يُتَوَهَّم غيرُه لم يكن بطباعه قليلا ؛ فإذَن[٣] إنما تلحقه القلّةُ ، إذا أُضيف إلى ما هو أكثر منه ؛ فإذَنْ إنما هو قليل ، إذْ جميعُ الأعداد أكثر منه ؛ فإذن[٤] إنما هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد ، فأما إذا تُوُهِّم طَبْعُه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركّب من واحدين ؛ والمركب ذو أجزاء ، فهو كلٌّ لأجزائه ؛ والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

فإذْ كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال واحدٌ منهما مرسلا ، [بل][٥] بالإضافة ، وإنما يُضافُ كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ؛ كالعِظَم ، فانه إن كان جسما فانه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فانه لا يُقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ؛

فكذلك كل واحد من باقى الأعظام لا يُقال : أعظم ولا أصغر مما ليس فى جنسه ، قولا صادقاً ؛

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول بل من خط ؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من مكان ؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ؛ ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقى الأعظام ، بل من قول .

---

(١) فى الاصل : فاذا

(٢) فى الاصل : اذا اقول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد ضُرب عليها ؛ ولعل المقصود أنه إذا يصورناه بذاته

(٣) و (٤) فى الأصل : فاذا

(٥) زدتها لضرورتها للمعنى

وكذلك لايقال قولا صادقاً : جسمٌ أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛

وإن ظنَّ أن جِرْماً أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فانّ ذلك ظنٌّ كاذب ؛ لأنه إن ظُنَّ أنّ طول جِرم أطولُ أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فان طول كل واحد منها هو بُعْدٌ واحد من أبعاد ما نُسبت إليه ، والبعد الواحد خط ؛ فاذن إنما نذهب من أن جِرْماً أطول وأقصر ، أوسطحاً (١) أو خطاً أو مكاناً (٢) ، إلى أن خط (٣) هذا أطول من خط هذا ؛ فانّ هذه جماعاتٌ من الكمية المتصلة ؛

والزمان أيضا من الكمية المتصلة ، فلأنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاما ، فانه (٤) لايقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبيِّنٌ أن لايُقال الطول والقصر لما (٥) يقال له الطول والقصر إلا لما كان (٦) فى جنس واحد ، أى فى جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ؛ فأما عددٌ أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ؛ بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ؛ فانه يقال : عددٌ طويل — أى فى زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أى فى زمان طويل ، لا (٧) أن القول والعدد يحتمل كلٌّ واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لايقالان فيما يقالان عليه إلا فى جنس واحد ، أعنى فيما يقال عليه العددُ والقولُ ، فانه لايقال قولا صادقا : قولٌ أكثر أو أقل من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقولٌ أكثر أو أقل من قول .

---

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) فى الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها فى أغلب الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البُعْدَ ، وكذلك فيما يلى

(٤) فى الأصل : انه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) فى الأصل : لمكان .

(٧) فى الأصل : الا

فإذ قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلا للإضافة إلى مجانسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فإذن لا جنس للواحد الحق بتة .

وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ، فإذن[1] الواحد الحق أزلى[2] ؛ ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال : واحد ، بالإضافة إلى غيره : فإذن[3] هو الذى لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذى هو كذلك يتكثر بما ائتلف منه ؛ ولا هو كمية بتة ، ولا له كمية ؛ لأن الذى هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع ؛ وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده[4] ؛ فإذن[5] الواحد الحق ليس هو واحداً[6] من هذه .

والحركة فيما هو من هذه ، أعنى الجسم الذى [هو] هيولى مصورة ، إذ الحركة إنما هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو ربو أو نقص ، أو كون أو فساد ، أو استحالة ؛

والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ؛ فالموجود فى أقسام منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ؛ فالحركة المكانية متكثرة ؛

وكذلك الربوية والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الرابى الناقص منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم فى نهاية الربو ؛ وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية النقص ؛

---

(١) فى الأصل : فاذا
(٢) يمكن قراءتها : أولى
(٣) فى الأصل : فاذ
(٤) غير منقوطة فى الأصل
(٥) فى الأصل : فاذا
(٦) فى الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بَدْو[١] الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلى] الزمان الذى فيه الكون والفساد ؛

فحركة الرُّبُوّ والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد[٢] والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهى أيضاً متوحّدة ، لأن كل حركة فكلّيّتُها واحدة ، إذْ الوحدة تُقال على الكل المطلق ، وجزؤها[٣] واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء[٤] المطلق ؛

فإذن[٥] إذْ الكثرة موجودة فى الحركة ، فالواحد الحق لا حركة ؛

وإذْ كل مُدْرَك بالحس أو العقل إمّا أن يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس ، أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضب والفَرَق والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكثرة ومتوحّدة ، إذ لكل كثرةٍ كلٌّ وجزءٌ ، إذ هى معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهى متكثّرةٌ أيضاً ومتوحّدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذْ النوع معقول — وما فوقها[٦] ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات[٧] الأشياء التى لا تعطى الأشياء[٨] أساميها ولا حدودها ،

---

(١) هكذا فى الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى

(٢) فى الأصل : سديد ، وهى غير ظاهرة المعنى فى السياق

(٣) فى الأصل : وحرها

(٤) فى الأصل : الحر

(٥) فى الأصل : فاذا

(٦) فى الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعا إلى أنواع ، ولأن هذا يتطبق مع ما نجده فى رسالة العقل للكندى

(٧) فى الأصل جزويات

(٨) فى الأصل : شيا

فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ؛ وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛ وكل شىء هو لشىء بالقوة فإنما يُخرِجه إلى الفعل شىءٌ آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أعنى كلياتها ، هى الكليات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء ؛ فكليات الأشياء ، إذْ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ، فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى القول (١) ؛ والكليات متكثرة ، كما قدمنا ، ، فالعقل متكثر (٢) .

وقد يُظن أنه أولٌ متكثِّر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذْ هو كلٌّ كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكلّ ، والوحدة بحق لا عقل ؛

وإذْ فى ألفاظنا الأسماءُ المترادفةُ كالشفرة والمدية المترادفة [على] حديدة الذبح ، فقد يُقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدية والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكثر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكثر ؛ فإن حديدة الذبح التى هى عنصر المترادفة ، التى هى المدية والشفرة والسكين ، متجزئة متكثرة ؛

وأيضا الأسماء المقولة عليها متكثرة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضا إذْ فى ألفاظنا المشتبهةُ بالاسم ، كالسبع المسمى كلبا والكوكب المسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحدٌ بالاسم ، أى كلب ؛ وعنصر هذا الكلب متكثر ، أعنى السبع والكوكب ؛ وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شىء علة لشىء ، لأن الكوكبَ ليس علةَ السبع ولا السبعَ علةَ الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالمخطوط ، والملفوظ ، والمفكَّر فيه ، والعين القائمة ؛ فإن الخط الذى هو جوهر منبىء عن اللفظ الذى هو جوهر ، واللفظ الذى هو جوهر منبىء عن المفكر فيه الذى هو جوهر ، والمفكَّر فيه الذى هو جوهر منبىء عن العين

(١) إن كلام الكندى هنا عن العقل يتفق مع ما نجده فى رسالته فى العقل

(٢) لعل قوله : العقل متكثر ، يوضح تعريفه للعقل فى رسالة الحدود .

الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد[١] — أعنى العين فى ذاتها ، وفى الفكرة[٢] ، وفى اللفظ ، وفى الخط ؛ والعين فى ذاتها علةُ العين فى الفكر ، والعين فى الفكر علة العين فى اللفظ ، والعين فى اللفظ علة العين فى الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكثر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس الواحد الحق واحداً[٣] بنوع اشتباه الاسم .

وإذْ قد يقال: واحد، لما عنصرها واحد ، إلا أنها تتغاير بغيرية ما ، إمّا فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التى عنصرها واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل[٤] ، فإنه يقال : الباب والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها ، [إذْ] أن عنصرها[٥] متكثر ، متجزىء ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتى هى واحدة بالعنصر الأول ، أعنى بالإمكان ، متكثرة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة ؛

وأيضا قد يُقال : واحد بالعنصر ، الأشياء التى تُقال على شىء ، فيلحقها شىء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذْ فسادُ الفاسد كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛

وقد يتكثر هذا أيضا إذْ العنصر لعدة مثل ؛

وقد يُقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىءٌ آخر ، كالرُبُوّ المقول على الرابى ، فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له رُبُوٌّ له ضمر بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابى الضامر ، أى أن الرابى هو الضامر ؛ وهذا متكثر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدةٍ من جهة المثل ، أعنى الربو والضمر ؛ فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بتّةً ، فليس يقال : واحد[٦] ، من أنواع الواحد الذى بالعُنصر ؛

---

(١) فى الأصل : واحدا (٢) يعنى فى الفكر أو فى الذهن .

(٣) فى الأصل : واحد (٤) لعله يقصد مختلفة فى الصورة .

(٥) يظهر أن فى هذه العبارة التى صححتها بحسب إشارة فى هامش الأصل ، تكراراً ، والمعنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التى يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

(٦) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد

وقد يقال الواحد للذى[١] لاينقسم كما قدمنا : والذى لاينقسم إمّا لاينقسم بالفعل ، وإمّا بالقوة ؛ أما الذى لاينقسم بالفعل فكالذى لاينقسم لصلابته كحجر الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام : وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكثر ؛ أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فان ذلك يقال له : لاينقسم ، إذ ليس [ثَمَّ] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عِظَمٌ ما ، إذ لحقه الصغرُ ، فهو مُتَكَثِّر :

ويقال لاينقسم بالفعل أيضا ، وإنْ فُصل تفصيلا دائما لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حدّه واسمَه ، كجميع الأعظام المتصلة : أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان : فإن مَفْصُولَ الجِرْمِ جِرْمٌ ، ومفصولَ السطح سطحٌ ، ومفصولَ الخط خطٌ ، ومفصول المكان مكان ، ومفصول الزمان زمان : فهذه جميعاً لاتنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائماً إلى نوعه .

وأيضا فإن الجرم يتكثّر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطحُ ببعديْه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيْه ،

وكذلك المكان يتكثّر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى آنات[٢] الزمان الحادّة لنهاياته ، كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لاينقسم ، أى كلّ مفصولٍ منه محتملٌ حدّه[٣] واسمه : وهذا أيضا يتكثر ، لأنه لاينقسم ، أى كلّ قابل [للانقسام] قبولا دائما[٤] .

ويقال أيضا : لاينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إنْ قُسِم بَطَلَتْ ذاتُه ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ،

---

(١) فى الأصل للواحد الذى .

(٢) فى الأصل : الآنات ، وهو خطأ فى النسخ (٣) فى الأصل حدا

(٤) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائما — وقد صحت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للقسمة . . . . إلخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعى ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قُسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكثر بما ركّب منه و بالتفصيل دائما أيضا ؛ وهذه جميعا من المقول : واحد[1] ، لاتصاله أيضا ؛

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، ما كان لاينقسم ، لأنه ليس متصلا ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددى ، فإنه ليس شيئا متصلا[2] ، أعنى أن له أبعاداً ونهاياتٍ ، فهو شىء متصل ، بل هو لامنقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكثّر أيضا من جهة موضوعاته التى نعدّها[3] ؛ وهذا هو الواحد العددى مكيال كل [الأشياء] ؛ والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التى بها الواحد العددى لامنقسم ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لاجزء له مثله ، ولا مثل غيره .

وأيضا وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وضْعٌ ، كعلامة الخط التى هى نهايته ؛ فإنه لاجزء لها ، لأنها نهايةُ بُعْدٍ واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهى متكثّرة بحاملاتها ، أعنى الزمان الماضى والزمان الآتى ، التى[4] هى مشتركة لهما .

ويقال : واحد ، أيضا الذى لاينقسم من جهة الكمّيّة ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كميّة الرطل شىءٌ بطل الرطلُ ، فلم يكُ كلاً لرطل واحد ؛ ولذلك مايقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط ، إذْ هو كل الحد ، لأنه لانقص فيه ولا زيادة ؛ بل كلٌّ كاملٌ ؛ وما كان كذلك

---

(١) فى الأصل : واحده

(٢) فى الأصل : شىء متصل

(٣) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل

هو متكثّر بتفصّله أيضا ؛ وآخر[١] بأن يكون الذى لا ينقسم أشدالتى يقال : واحد ، استحقاقا للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدها توحّداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إمّا بالذات ، وإما بالعرض ؛ أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يُقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأمّا بالذات فباقى ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهى جميعاً ما جوهرُها واحدٌ ، وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ وإما بالصورة ، وهو من حيز النوع ؛ وإما بالاسم ، وهو من حيزهما جميعاً ؛ وإما بالجنس ، وهو من حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذى يقال له : واحد بالعدد ، أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هى[٢] التى حدُّها واحد ؛ والواحد بالجنس[٣] هى التى حدُّ محمولها واحدٌ ؛ والتى بالاسم ، أعنى بها ما هى بالمساواة ، واحد ؛ والواحد بالمساواة هى التى نسبتها[٤] واحد ، كالأشياء الطبية المنسوبة جميعاً إلى الطب .

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا ، أعنى الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أواخرُها أوائلَها ولا يتبع أوائلُها أواخرَها ؛ أعنى أن ما كان واحداً بالعدد ، فهو واحد بالصورة ؛ وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة ؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

---

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وليس على الألف شىء

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ؛ ولعله يقصد الأشياء التى حدها واحد

(٣) فى الأصل : بالحس

(٤) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

فبيّن أن مقابل الوحدة الكثرة ؛ فالكثرة إذن تقال بكل نوع من هذه ، فيقال : كثير[١] ، إما لأنه لامتصل ، فهى منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه .

و بين أن الهوية تقال على كل ما علّته الواحد ؛ فالهوية تقال لما تعدّه[٢] أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات[٣] ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مُرْسَل ، ولا يقبل التكثير ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير[٤] ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التى ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها[٥] : وإذ هذه التى ذكرنا أبسط ما هى له ، أعنى ما تُقال عليه ، فما تقال عليه أشد تكثراً ، فالواحد الحق إذن[٦] لا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المعقولات[٧] ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعنى لاشيء غير وحدة ؛ وكل واحد غيره فمتكثر ؛ فإذن[٨] الوحدة ، إذ هى

(١) فى الأصل : كثيراً

(٢) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

(٣) فى الأصل : المفعولات

(٤) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هى منسجمة مع الكلام ، فلعلها زائدة أو لعل النص ناقص

(٥) الكلمة غير واضحة فى الأصل

(٦) فى الاصل : اذا

(٧) فى الأصل : المفعولات

(٨) فى الأصل : فاذا

عرض فى جميع الأشياء ، فهى غير الواحد الحق ، كما قدمنا : والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض [١] ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة : فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذ كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شىء بعرض فممرضه فيه غيره ، إما ماذلك [٢] الشىء فيه بعرض وإما بالذات : وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل : فأول علة للوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون للمفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدو : معلم الوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعنى أنه لا يتكثر من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسلا واحداً [٣] لا يتكثر بتة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت [٤] الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة [٥] ، فإذن تهوى [٦] كل كثير هو بالوحدة : فإن لم يكن

---

(١) فى الأصل : ولا للجوهر ولا للعرض

(٢) هكذا فى الأصل : والمعنى الإجمالى فى كل هذا النص ظاهر ، على ما فيه من اضطراب . وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضلعين رغبة فى الإيضاح

(٣) فى الأصل : مرسل واحد

(٤) فى الأصل : ولا كانت — وليس لها وجه

(٥) فى الأصل : فاذا .

(٦) هكذا رسم الكلمة فى الأصل — وهى غير مفهومة ، وقد شكلتها وفقتها اجتهاداً

وحدة فلا[١] هوية للكثير بتة ، فإذن كلُّ مُتهوٍ[٢] إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيضُ الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوّى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فإذن علة التهوّى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفِدْ الوحدةَ من مفيد ، بل هو بذاته واحد : والذى يُهوّى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل مُبْدَعٌ ، أى تهوّية عن علة ، فالذى يُهوّى مبدَعٌ ؛ وإذ كانت علةُ التهوى الواحدَ الحقَّ الأول ، معلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك[٣] ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوّى — أى الانفعال — فهو المبْدِع جميع المتهوّيات ؛ فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، ووحدُها هو تهوّيها ، فبالوحدة قوامُ الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن[٤] هو الأول المبْدِع الممْسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد[٥] ودثر .

فإذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبْدِع ، القوى الممْسِك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو[٦] ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجود[٧] الفائض .

تم الجزء الأول[٨] من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبى وآله أجمعين .

---

(١) فى الأصل : ولا

(٢) فى الأصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهو

(٣) لعل فى هذا النص تكراراً

(٤) فى الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير منقوطة ، ودالها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : غار ، هى والكلمة الأخرى قبلها بقليل ، ولعل الصواب عدم .

(٦) فى الأصل : يتلوا

(٧) فى الأصل : الجواد

(٨) هنا ينتهى هذا الكتاب للكندى ، وليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو يقول فى كتاب العلة الفريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب الفلسفة الأولى